

IE14415195

Hc/20

A. SCHOPENHAUER



PARERGA ET PARALIPOMENA

Problemi di Metafisica



1928

EDIZIONI ATHENA
MILANO - Via S. Antonio, 10

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

PROBLEMI DI METAFISICA

LA FILOSOFIA E IL SUO METODO

I.

La base e il fondamento sul quale riposano tutte le nostre scienze e conoscenze, è l'inesplicabile. Quindi ogni spiegazione riconduce a questo, per mezzo di un numero maggiore o minore di anelli intermedii; come nel mare la sonda trova il fondo ora ad una profondità maggiore, ora ad una minore, ma in ogni caso deve finire per trovarlo. Questo inesPLICabile tocca in sorte alla metafisica.

II.

Quasi tutti gli uomini pensano incessantemente che essi sono questo o quell'uomo (τις ἀνθρώπος) coi corollarii che da questo pensiero risultano; invece, a mala pena vien loro in mente che essi sono in genere un uomo (ὁ ἀνθρώπος), e quali corollarii seguano da ciò. I pochi che danno maggior peso alla domanda che alla prima proposizione, sono filosofi. Ma la tendenza degli altri si deve ricondurre al fatto che essi nelle cose vedono costantemente il particolare e l'individuale, non il generale. Solo i meglio dotati vedono sempre più, secondo il grado della loro eminenza, nelle singole cose il generale. Questa importante distin-

zione penetra tutta la facoltà del conoscere, talmente che si estende alla intuizione degli oggetti più comuni; quindi già questa è diversa in menti cospicue da quanto sia in menti volgari. Questa concezione del generale nel singolare che ogni volta si presenta coincide anche con ciò che io ho chiamato il puro soggetto senza volontà della conoscenza, e ho esposto come il correlativo soggettivo dell'idea platonica; perchè solo se l'intelligenza è diretta verso il generale, può restare senza volontà, mentre, al contrario, gli oggetti della *volontà* si trovano nelle cose particolari. Per tale ragione l'intelligenza degli animali è strettamente limitata al particolare, e quindi il loro intelletto rimane esclusivamente al servizio della loro volontà. All'opposto, la tendenza dello spirito al generale è la condizione indispensabile delle schiette prestazioni in filosofia, come in poesia, nelle arti e nelle scienze.

Per l'*intelletto al servizio della volontà*, ossia nell'uso pratico, ci sono soltanto le *cose particolari*. Per l'intelletto che persegue l'arte e la scienza, per quello che, in una parola, è attivo per sè stesso, ci sono soltanto *generalità*, — ogni specie di maniere, specie, classi, *idee* delle cose, perchè anche l'artista plastico vuole, nell'individuo, rappresentare l'idea, ossia la specie. Ciò deriva dal fatto che la *volontà* non è diretta immediatamente se non verso le cose individuali; esse sono, per parlare esattamente, i suoi oggetti, perchè esse sole hanno una realtà empirica. Concetti, classi, specie, possono non diventare suoi oggetti se non molto indirettamente. Quindi l'uomo grossolano non ha senso per le verità generali; mentre il genio non vede l'individuo e lo trascura. L'occuparsi forzatamente del particolare

come tale, in quanto costituisce la materia della vita pratica, è per lui una gravosa servitù.

III.

Le due prime cose che si richiedono per filosofare sono queste: anzitutto, aver il coraggio di non tenersi sullo stomaco nessuna domanda; poi, farsi una chiara coscienza di *tutto ciò che s'intende da sè*, per concepirlo come problema. Inoltre, per filosofare propriamente, lo spirito deve avere i suoi agi; non deve perseguire nessun altro scopo nè lasciarsi sedurre dalla volontà, ma dedicarsi interamente all'insegnamento che il mondo intuitivo e la sua propria coscienza gli assegnano. I professori di filosofia invece hanno in mira la loro utilità e il loro vantaggio personale e ciò che conduce a questo: qui è per loro la serietà. Per ciò non vedono tante cose, che pur sono chiare; anzi, non meditano mai sui problemi della filosofia.

IV.

Il poeta porta davanti alla fantasia quadri della vita, caratteri umani e situazioni, mette tutto ciò in movimento, e finalmente lascia che, secondo quelle pitture, ciascuno pensi secondo che gli basta la forza dell'intelletto. Così può soddisfare uomini dalle facoltà più diverse, folli e saggi ad un tempo. Il filosofo non presenta in questo modo la vita stessa, ma espone le idee complete che ha astratte dalla vita, ed esige che il suo lettore pensi appunto così e appunto così lontano come pensa egli stesso. Perciò il suo pubblico è assai limitato. Si può dun-

que paragonare il poeta a colui che apporta fiori, il filosofo a colui che ne apporta la quintessenza.

Un altro grande vantaggio delle produzioni poetiche sulle filosofiche è questo, che le prime possono, senza disturbarsi, sussistere le une accanto alle altre, e che anche le più eterogenee fra esse possono essere gustate e apprezzate dal medesimo spirito, mentre ogni sistema filosofico, appena venuto in luce, pensa già a distruggere tutti i suoi fratelli, come fa un sultano asiatico in occasione del suo avvento al trono. Perchè, come non ci può essere nell'alveare se non *una sola* regina delle api, così *una sola* filosofia può essere all'ordine del giorno. I sistemi sono di natura così insocievoli come i ragni, ciascuno dei quali sta solo nel centro della sua tela e guarda le numerose mosche che vi cadranno, ma non si avvicina ad un altro ragno se non per combatterlo. Così, mentre le opere dei poeti pascolano in pace le une accanto alle altre, come montoni, le opere dei filosofi sono animali di innata ferocia, simili nel loro furore di distruzione agli scorpioni, ai ragni, ed alle larve di certi insetti che si accaniscono di preferenza contro la loro propria specie. Esse fanno la loro comparsa come i guerrieri nati dai denti di drago, seminati da Giasone, e finora si sono, come questi, sterminati reciprocamente. Questa lotta dura da più di duemila anni: ne risulteranno mai una vittoria suprema e una pace durevole?

In conseguenza di questa natura essenzialmente polemica, di questo *bellum omnium contra omnes* dei sistemi filosofici, è infinitamente più difficile mettersi in evidenza come filosofo che come poeta. L'opera del poeta non esige dal lettore altro che di entrare nella serie degli scritti che lo divertono o

che elevano il suo spirito, e di dedicarle alcune ore. Al contrario, l'opera del filosofo pretende di sconvolgere tutto il suo modo di pensare, esige che egli consideri come un errore tutto ciò che ha imparato e creduto fino ad allora in quell'ordine di idee, e ch'egli ricominci dal principio; tutt'al più lascia sussistere alcuni rudimenti di un predecessore, per appoggiare su questi la propria base. Aggiungasi, che in ciascun insegnante di un sistema già esistente essa ha un avversario professionale, ufficiale, e che talvolta perfino lo Stato prende sotto la propria protezione un sistema filosofico che gli piace e, col soccorso dei suoi potenti mezzi materiali, impedisce il successo di ogni altro. Si aggiunga ancora che la vastità del pubblico filosofico sta a quella del pubblico poetico come il numero delle persone che si vogliono istruire sta al numero di quelle che si vogliono divertire: e si potrà rendersi conto *quibus auspiciis* un filosofo si presenti.

E' vero, d'altro lato, che il plauso dei pensatori, degli eletti di tutti i tempi e di tutti i paesi, senza distinzione di nazione, ricompensa il filosofo: la folla impara a poco a poco ad onorarne il nome, fondandosi sull'autorità di altri. Quindi, e in seguito alla lenta ma profonda azione del cammino della filosofia su quello dell'intero genere umano, la storia dei filosofi si svolge da millennii accanto a quella dei re, e conta cento volte meno nomi di questa; quindi è una gran cosa il fare in quella un posto durevole al proprio nome.

V.

Lo scrittore filosofico è la guida, e il suo lettore è il viaggiatore; se vogliono arrivare insieme, devono, anzitutto, partire insieme. Ciò significa che l'autore deve prendere il suo lettore ad un punto di vista comune ad entrambi; ma questo punto non può essere altro che quello della coscienza empirica che è comune a noi tutti. Il filosofo prenda dunque vigorosamente per mano il suo lettore e guardi a quale altezza, di là dalle nuvole, egli può giungere con lui, passo a passo sul sentiero della montagna. Così fece anche *Kant*: egli parte dalla coscienza totalmente comune, tanto da quella del proprio *io* quanto da quella delle altre cose. Quale follia, invece, il voler partire dal punto di vista di una pretesa intuizione intellettuale dei rapporti iperfisici, o dei fatti trascendentali, oppure dal punto di vista di un intelletto che percepisce il soprasensibile o di una ragione assoluta, pensante sè stessa! Perchè tutto questo è un partire dal punto di vista di conoscenze non direttamente comunicabili; per la qual cosa il lettore, già nel partire, ignora se si trovi vicino al suo autore o sia di molte miglia lontano da lui.

VI.

Con la nostra propria, grave meditazione e con la nostra intima considerazione delle cose, la *conversazione* con altri sulle cose stesse si trova nel rapporto di una macchina con un organismo vivente. Perchè solo nella prima, tutto è come tagliato da un solo pezzo o sonato in un medesimo tono; quin-

di tutto può acquistare piena chiarezza e piena intelligibilità, vera coesione: in una parola, unità, mentre nel secondo caso, pezzi di origine molto differente sono uniti insieme, e si ottiene con la forza una certa unità di movimento che spesso si ferma inattesa. Non si comprende interamente se non sè stesso; comprendiamo gli altri soltanto a metà. Tutt'al più, difatti, si può giungere alla comunione delle idee, e non alla concezione intuitiva che ne costituisce la base. Così le profonde verità filosofiche non sono mai messe in luce per via del pensiero in comune, in dialogo. Tuttavia questo procedimento è molto utile alla preparazione, alla ricerca, alla ventilazione dei problemi, e in seguito all'esame, al controllo ed alla critica della soluzione proposta. In questo senso sono composti i Dialoghi di Platone, e la seconda e la terza Accademia che uscirono dalla sua scuola presero per questa ragione un indirizzo sempre più scettico. Come forma di comunicazione delle idee filosofiche, il dialogo scritto è solo a posto là dove il soggetto ammette due o più vedute differenti e magari opposte, il giudizio sulle quali deve essere lasciato al lettore, o che, prese insieme, condurranno alla comprensione completa ed esatta della materia. Al primo caso appartiene la confutazione delle obiezioni sollevate. D'altronde, la forma dialogica scelta con questo disegno deve essere molto drammatica, posto che la diversità delle opinioni è sin dal fondo messa in rilievo ed elaborata; ci devono essere realmente due che parlano. In mancanza di ciò, di questo disegno, il dialogo è un gioco ozioso; come per lo più avviene.

VII.

Nè le nostre conoscenze nè il nostro giudizio si accresceranno mai molto mediante il confronto e la discussione di ciò che fu detto da altri; perchè è sempre come un versare acqua da un vaso nell'altro. Solo la contemplazione delle cose stesse può realmente arricchire l'intelletto e la conoscenza; essa sola difatti è la fonte vivente sempre pronta e sempre a portata di mano. E' curioso vedere come filosofi immaginari seguan costantemente il primo metodo e sembrino non conoscere l'altro, preoccupandosi continuamente di ciò che ha detto costui e di ciò che ha potuto pensare quell'altro. Cosicchè essi in certo modo rovesciano sempre vecchie botti, per vedere se vi è rimasta la più piccola goccia, mentre la fonte vivente, trascurata, scorre ai loro piedi. Nulla più di ciò rivela la loro incapacità e accusa di menzogna la loro affettata aria di importanza, di profondità e di originalità.

VIII.

Coloro che sperano di diventare filosofi mediante lo studio della storia della filosofia dovrebbero piuttosto concludere da questa che i filosofi, come i poeti, *nascono* semplicemente, e i filosofi assai più di rado che i poeti.

IX.

Una strana e indegna definizione della filosofia, data ancora dallo stesso *Kant*, è che questa sia una scienza *di puri concetti*. Ora, l'intera proprie-

tà dei concetti non è altro che ciò che si depone in essi, dopo aver preso a prestito forze dalla conoscenza intuitiva, fonte reale e inesauribile di ogni idea. Così una vera filosofia non si lascia tessere con puri concetti astratti, ma deve essere fondata sull'osservazione e sulla esperienza, tanto interne quanto esterne. Nè si compirà mai alcunchè di buono in filosofia con tentativi di combinazioni di idee, come fecero tanto spesso i sofisti del tempo nostro, Fichte e Schelling, e, ancor peggio, Hegel, e in morale Schleiermacher. Come l'arte e la poesia, la filosofia deve avere la sua fonte nella concezione intuitiva del mondo. Inoltre, sebbene la testa debba conservare la sua posizione dominante, la filosofia non deve essere trattata così freddamente, che in ultimo non entri in azione l'uomo tutto intiero, testa e cuore, e non sia totalmente scosso. La filosofia non è una formula algebrica. *Vaudenargues* ha detto con ragione: « les grandes pensées viennent du coeur ».

X.

Si può, così all'ingrosso, considerare la filosofia di tutti i tempi come un pendolo oscillante fra il *razionalismo* e l'*illuminismo*, ossia fra l'impiego della fonte oggettiva e di quella soggettiva della conoscenza.

Il *razionalismo*, che ha per organo l'intelletto originariamente assegnato al servizio della *volontà* e perciò diretto *verso l'esterno*, appare dapprima come *dogmatismo*, conservante un atteggiamento assolutamente obiettivo. Poi si cambia in *scetticismo*, e finalmente diventa *criticismo*: tenta di appianare

la lotta tenendo conto del *soggetto*: in una parola, diventa *filosofia trascendentale*. Con questa parola intendo ogni filosofia partente da questa proposizione, che il suo oggetto più vicino e diretto non è il mondo delle cose, ma unicamente la coscienza umana delle cose, la quale quindi non può mai essere lasciata da parte. I francesi chiamano questo, abbastanza inesattamente, il « metodo psicologico », per opposizione al « metodo puramente logico », col quale intendono, disinvoltamente, la filosofia che parte da oggetti o da concetti oggettivamente pensati, ossia il dogmatismo. Giunto a questo punto, il razionalismo acquista la conoscenza che il suo organo afferra soltanto il fenomeno, ma non raggiunge l'essenza suprema, intima e propria delle cose.

In tutte le sue fasi, ma soprattutto in questo, l'*illuminismo* si fa valere come un'antitesi contro il razionalismo. L'*illuminismo*, essenzialmente volto *verso l'interno*, ha per organo l'illuminazione interna, l'intuizione intellettuale, la coscienza superiore, la ragione direttamente cosciente, la coscienza divina, l'unificazione, ecc., e disprezza il razionalismo come « luce della Natura ». Se si accresce di una religione, diventa *misticismo*. Il suo difetto fondamentale è questo, che la sua conoscenza *non è comunicabile*; in parte perchè per la percezione *interna* non esiste nessun criterio dell'identità dell'oggetto di diversi soggetti, in parte perchè una tale conoscenza dovrebbe essere comunicata mediante il linguaggio. Ma il linguaggio, nato per venir in aiuto alla conoscenza dell'intelletto indirizzata *verso l'esterno*, mediante le sue proprie astrazioni, è assolutamente incapace di esprimere gli stati interni che ne differiscono fondamentalmente e che forma-

no il contenuto dell'illuminismo: questo dovrebbe dunque formarsi un linguaggio proprio, cosa impossibile per la ragione sopra addotta.

Una simile conoscenza, mentre *non è comunicabile*, non è nemmeno dimostrabile. Conseguenza di ciò è che il razionalismo entra di nuovo in scena, dando la mano allo scetticismo. Già in certi passi di *Platone* si può trovare l'*illuminismo*. Ma questo appare più nettamente nella filosofia dei neoplatonici, dei gnostici, di Dionigi Areopagita, nonché di Scoto Erigene; presso i maomettani, nelle dottrine dei *sofi*; nell'India, dove pervade il *Vedanta* e il *Mimansa*; tuttavia, i suoi più ardenti seguaci sono Iacob Boehme e tutti i mistici cristiani. Esso appare ogni volta che il razionalismo ha percorso il suo stadio senza raggiungere la mèta; così è comparso verso la fine della filosofia scolastica e in opposizione con essa, specialmente fra i Tedeschi, in qualità di misticismo in Tauler e nell'autore della « Teologia tedesca », fra altri; e nei tempi moderni, per opposizione alla filosofia di Kant, in Iacobi e Schelling, e nell'ultimo periodo di Fichte. Ma la filosofia deve essere una conoscenza *comunicabile*, deve quindi essere *razionalismo*. Così nella mia filosofia io ho menzionato, terminando, il campo dell'illuminismo come esistente, ma mi sono ben guardato dal rischiare in quel campo un solo passo. Al contrario, non ho nemmeno intrapreso di dare le conclusioni ultime sull'esistenza del mondo, e sono andato soltanto così lontano, come è possibile sulla via obiettiva, razionalistica. All'illuminismo ho lasciato libero il suo posto, dove può, a modo suo, trovare la soluzione di tutti gli enigmi, senza con ciò

sbarrarmi la strada o dover polemizzare contro di me.

Tuttavia il razionalismo può abbastanza spesso avere per base un illuminismo occulto, che il filosofo guarda poi come un compasso nascosto, mentre pretende di dirigere il proprio corso basandosi soltanto sulle stelle, ossia sugli oggetti esterni che si presentano nettamente a lui, e dei quali unicamente egli tien conto. Ciò è ammissibile, poichè egli non pretende di comunicare la conoscenza in-comunicabile: le sue comunicazioni restano puramente obiettive e razionali. Tale potè essere il caso per Platone, Spinoza, Malebranche, e molti altri: ciò non riguarda nessuno, perchè è il segreto del loro cuore. Al contrario, la rumorosa evocazione dell'intuizione intellettuale e la sfacciata narrazione del suo contenuto, con la pretesa che questo abbia valore obiettivo, come nel caso di Fichte e di Schelling, è vergognosa e spregevole.

In sè, del resto, l'illuminismo è un tentativo naturale, e quindi giustificabile, di cercare la verità. Perchè l'intelletto diretto verso l'esterno, come puro organo degli scopi della *volontà*, e quindi come organo puramente secondario, non è se non una parte del nostro essere umano: esso appartiene al *fenomeno*, e la sua conoscenza risponde unicamente a questo, poichè esso esiste solo per venire in aiuto al fenomeno. Che può esserci di più naturale, quando non siamo riusciti con l'intelletto obiettivamente conoscente, che il mettere in gioco tutto il resto del nostro essere, il quale è cosa in sè, appartiene quindi alla vera essenza del mondo e deve portare in sè la soluzione di tutti gli enigmi, — per cercare soccorso presso questo resto del nostro essere, come gli

antichi Germani che, quando avevano perduto tutto al giuoco, finivano con giocare la loro propria persona? Ma il solo modo corretto e obiettivamente valido di eseguire bene la cosa è quello di afferrare il fatto empirico con una volontà manifestantesi da sè nel nostro interno, costituente la nostra unica essenza, e che l'applichiamo a spiegare la conoscenza obiettiva esterna. Così, da parte mia, io ho proceduto. Invece la via dell'illuminismo non conduce alla mèta, per le ragioni esposte.

XI,

La pura furberia basta per fare uno scettico, ma non un filosofo. Frattanto, lo scetticismo è per la filosofia quello che l'opposizione è per un Parlamento: una cosa tanto benefica quanto necessaria. Esso si basa generalmente sul fatto che la filosofia non è capace di una evidenza della stessa natura di quella delle matematiche: come l'uomo non è capace di certi istinti artistici degli animali, che sono egualmente certi *a priori*.

Perciò lo scetticismo potrà sempre essere messo, contro qualsiasi sistema, sull'altro piatto della bilancia: ma il suo peso finirà per diventare così debole in confronto dell'altro piatto, che non gli nuocerà più di quanto nuoccia alla quadratura aritmetica del circolo, la quale pure è soltanto approssimativa.

Ciò *che si sa* ha un doppio valore, se nel medesimo tempo si confessa che si ignora ciò che *non si sa*. Perchè, con questo, ciò che si sa è liberato dal sospetto al quale ci si espone se, come, per esem-

pio, i discepoli di Schelling, si afferma di sapere quello che non si sa.

XII.

Sentenze della ragione chiama ognuno certe proposizioni che, senza indagine, tiene per vere, e di cui si crede tanto convinto che, anche volendo, non potrebbe giungere ad esaminarle seriamente, poichè l'esame lo renderebbe scettico verso di quelle. Esse hanno messa in lui così forte radice, perchè da quando egli cominciò a parlare ed a pensare, gli furono costantemente ripetute, e così inoculate. Quindi la sua abitudine di pensarle è tanto antica quanto la sua abitudine di pensare in generale; egli non può più separare queste due abitudini, che presero posto nel medesimo tempo nel suo cervello. Quanto dico qui è talmente vero, che sarebbe superfluo da un lato, e penoso dall'altro, l'addurre esempi a tale proposito.

XIII.

Nessuna visione del mondo uscita da una percezione oggettiva, intuitiva delle cose, e logicamente svolta, può essere interamente falsa: nel peggiore dei casi, è soltanto esclusiva; tali sono il materialismo completo, l'idealismo assoluto, ecc. Esse sono tutte vere, ma lo sono tutte contemporaneamente: quindi la loro verità è soltanto relativa. Ogni concezione di questo genere non è vera se non da un punto di vista determinato, come un quadro non rappresenta un paesaggio se non da *un solo* punto di vista. Ma se ci si innalza sopra il punto di vista di

un tale sistema, si riconosce la relatività della sua verità, ossia il suo carattere esclusivo. Solo il punto di vista più alto, che tutto vede e di tutto tiene conto, può fornire la verità assoluta.

In conseguenza, è per esempio una cosa vera il considerare me stesso come un puro prodotto naturale, nato nel tempo e destinato alla completa distruzione, press'a poco alla maniera del « Kohe-lath »; ma è egualmente vero che tutto ciò che mai fu e mai sarà io lo sono, e che fuori di me non c'è niente. E' cosa vera il collocare, a modo di Anacreonte, la felicità suprema nel godimento presente; ma è egualmente cosa vera il riconoscere il beneficio della sofferenza e il nulla, anzi, il pericolo corruttore del piacere, e il considerare la morte come la mèta della propria esistenza.

Tutto ciò ha la sua ragione in questo, che ogni concezione logicamente svolgibile non è altro che una percezione intuitiva ed obiettiva della natura trasferita in concetti e quindi fissata; ma la Natura, cioè l'intuito, non mente mai, e non si contraddice mai, perchè a ciò si oppone la sua essenza. Là dunque dove c'è contraddizione e menzogna, ivi sono pensieri non usciti da una concezione obiettiva: per esempio, nell'ottimismo. All'opposto, una concezione obiettiva può essere incompleta ed unilaterale; e allora le conviene una completazione, non una confutazione.

XIV.

Non si è mai stanchi di rimproverare alla metafisica la debolezza dei suoi progressi, in confronto coi progressi così grandi delle scienze fisiche. Già

Voltaire grida: « O métaphysique ! nous sommes aussi avancés que du temps des premiers Druides ! » (*Mél. d. phil.*, ch. 9). Ma quale altra scienza ha avuto in ogni tempo da contrastare, come essa, con un antagonista *ex-officio*, con un accusatore fiscale comandato, con un *King's champion* armato dalla testa ai piedi, che attacca lei priva di difesa e di armi ? Mai essa potrà mostrare le sue vere forze, fare passi da gigante, finchè si esigerà da lei con minacce che essa si adatti ai dogmi appropriati alla piccola capacità della grande massa. Si comincia col legarci le braccia, poi ci si deride perchè non possiamo far nulla.

Le religioni si sono impadronite della tendenza metafisica dell'uomo, anzitutto paralizzandola di buon'ora con l'imprimervi i loro dogmi, e in seguito vietando severamente tutte le manifestazioni libere e spontanee di quella tendenza; così che la libera indagine sui problemi più importanti e più interessanti, sull'esistenza stessa, è rifiutata all'uomo direttamente o indirettamente, e resa soggettivamente impossibile da quella paralisi; così la più sublime delle tendenze umane si vede incatenata.

XV.

Per renderci tolleranti verso le opinioni opposte alle nostre, e pazienti della contraddizione, nulla forse è più salutare che il ricordarsi quante volte noi stessi avemmo, sul medesimo soggetto, successivamente idee del tutto opposte, quante volte le abbiamo in pochissimo tempo cambiate, e come abbiamo rifiutato e poi ripreso un determinato modo di vedere, accogliendo talora il modo opposto, se-

condo che il soggetto si presentava a noi in una o in un'altra luce.

Così pure, per far accettare da un altro la nostra contraddizione alle sue opinioni, nulla è più adatto di questa frase: « Anch'io fui un giorno di questo parere, ma, ecc. ».

XVI.

Una dottrina errata, sia essa formata per false vedute o derivi da una cattiva intenzione, non ha mai in vista altro che circostanze speciali, e quindi un tempo determinato; la verità sola è eterna, sebbene possa essere misconosciuta o momentaneamente soffocata. Perchè, non appena un po' di luce giunge dall'interno, o un po' d'aria dall'esterno, si trova sempre qualcuno per annunziare la buona novella. Poichè la verità non proviene dalle vedute interessate di un partito, in ogni tempo ciascuno spirito eletto si farà suo campione. Essa somiglia all'ago calamitato, che sempre e dappertutto indica un punto, assolutamente determinato, del mondo; la dottrina erronea invece somiglia ad una statua che indichi con la mano un'altra statua, dalla quale fu un giorno separata perdendo così ogni significato.

XVII.

Ciò che ostacola maggiormente la scoperta della verità non è la falsa apparenza che proviene dalle cose e conduce all'errore, e nemmeno direttamente la debolezza dell'intelligenza; è l'opinione preconcepita, il pregiudizio, che si oppone come

un falso *a priori* alla verità, simile ad un vento contrario che allontana la nave dalla rotta nella quale unicamente si trova la terra; cosicchè timone e vela ormai lavorano invano.

XVIII.

Io commento nel modo seguente i versi di Goethe:

« Ciò che tu hai ereditato dai tuoi padri,
Conquistalo, per possederlo ».

Il trovare da sè, con le proprie risorse, indipendentemente da essi e prima che lo si sappia, ciò che altri pensatori trovarono prima di noi, è cosa di grande valore e di grande utilità. Perchè comprendiamo molto più a fondo ciò che è pensato da noi stessi che ciò che si è imparato dagli altri, e, ritrovando le nostre idee in predecessori di riconosciuta autorità, riceviamo un'inattesa conferma della verità di queste idee. Questo ci dà fiducia e sicurezza per difenderle contro ogni avversario.

Quando, invece, si è cominciato con trovare una cosa nei libri, e poi si ottiene il medesimo risultato mediante la propria riflessione, non si sa mai con certezza se si è pensato e giudicato così da sè, o se non si è stati altro che l'eco di parole o di sentimenti di quei predecessori. Ora, ciò stabilisce una grande differenza relativamente alla certezza della cosa. Nell'ultimo caso, difatti, potremmo esserci ingannati coi nostri predecessori unicamente perchè il nostro giudizio fu preoccupato da questi: così come l'acqua segue facilmente il sentiero che le è tracciato. Quando due persone, cia-

scuna da parte sua, fanno un calcolo e ottengono il medesimo risultato, questo risultato è sicuro: ma ciò non avviene quando il calcolo dell'una fu semplicemente riveduto dall'altra.

XIX.

E' conseguenza della costituzione del nostro intelletto, uscito dalla volontà, il fatto che noi non possiamo concepire il mondo se non come scopo o come mezzo. Lo scopo significherebbe che l'esistenza del mondo è giustificata dalla sua essenza, e quindi è infinitamente preferibile alla sua non-esistenza. Ma la constatazione che il mondo non è altro che un campo di battaglia pieno di esseri che soffrono e muoiono rende questa idea insostenibile. D'altro lato, l'infinità del tempo già trascorso, in grazia della quale ogni scopo da raggiungere avrebbe dovuto già essere da gran tempo raggiunto, non permette di considerare il mondo come mezzo. Ne segue che questa applicazione della premessa naturale del nostro intelletto all'insieme delle cose, o del mondo, è *trascendentale*, ossia è valida *nel* mondo ma non *per* il mondo: e ciò si spiega col fatto che essa deriva dalla natura di un intelletto che, come ho mostrato, è sorto per servire ad una *volontà* individuale, ossia per acquistare gli oggetti di questa volontà, e che quindi è esclusivamente fatto per scopi e per mezzi e non conosce e non comprende niente d'altro.

XX.

Se noi guardiamo verso l'*esterno*, là dove l'incommensurabilità dell'Universo e l'innunerevole

quantità delle creature si spiegano davanti a noi, il nostro *io*, come individuo, si riduce a nulla e sembra sparire. Travolti dall'immensità stessa della massa e del numero, pensiamo inoltre che sola la filosofia diretta verso l'*esterno*, cioè la *filosofia obiettiva*, è nella buona strada; di ciò agli antichi filosofi greci non venne mai in mente di dubitare.

Guardiamo ora verso l'*interno*. Noi vediamo, anzitutto, che ogni individuo non prende un interesse immediato se non a sè stesso, che la sua propria persona gli sta più a cuore di tutte le altre insieme; ciò risulta dal fatto ch'egli conosce solo sè direttamente, e gli altri indirettamente. Se si aggiunge che gli esseri coscienti e conoscenti non si possono concepire altrimenti che come individui, mentre gli esseri incoscienti hanno soltanto una semi-esistenza puramente mediata, ne segue che ogni vera e reale esistenza non si riflette se non negli individui. Se infine si considera che l'oggetto è condizionato dal soggetto e che quindi quell'incommensurabile mondo esterno non esiste se non nella *coscienza* di esseri *conoscenti* ed è quindi così strettamente legato alla coscienza degli individui, sulla quale si appoggia, che in questo senso può perfino essere considerato come una semplice decorazione teatrale, un accidente della coscienza che è sempre individuale; se, dico, si tiene conto di tutto questo, si giunge all'opinione che sola la filosofia diretta verso l'*interno*, partente dal soggetto come da un dato immediato, in una parola la filosofia moderna dopo Cartesio, è sulla buona strada, e che gli antichi perdettero di vista l'essenziale.

Ma non si sarà perfettamente convinti di ciò che sostengo se, discendendo profondamente in se

stessi, non si acquista coscienza del sentimento di primordialità che si trova in ogni essere conoscente. C'è di più. Ogni essere umano, anche il più insignificante, nella semplice sua coscienza di sè, trova ch'egli è il più reale di tutti gli esseri, e riconosce necessariamente in sè il vero centro del mondo, la fonte primitiva di ogni realtà. E questa coscienza originaria mentirebbe? La sua più forte espressione si trova in queste parole dell'Upanischad: « hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci ». (Oupnek, I, p. 122); e questa certamente è una transizione all'illuminismo, e magari al misticismo. Tale è dunque il risultato della contemplazione diretta verso l'interno, mentre quella diretta verso l'esterno ci fa vedere, come scopo della nostra esistenza, un piccolo mucchio di cenere. (1).

XXI.

Per la *divisione della filosofia*, che è specialmente importante per l'esposizione di essa, a mio avviso dovrebbe valere quanto segue.

La filosofia ha, senza dubbio, per oggetto l'esperienza, ma non, come le altre scienze, questa o quella esperienza determinata; sibbene l'esperienza per sè stessa, in genere e come tale, secondo la sua possibilità, il suo dominio, il suo contenuto essenziale, i suoi elementi interni ed esterni, la sua

(1) *Finito e infinito* sono concetti, che hanno senso unicamente in rapporto allo spazio e al tempo, i quali entrambi sono infiniti, cioè privi di termine e divisibili all'infinito. Se si applicano questi due concetti ad altre cose, queste devono essere cose che riempiono lo spazio e il tempo, e per mezzo di questi partecipano alle loro proprietà. di qui si vede l'abuso che i filosofastri e i ciarlatani del tempo nostro fecero di quei due concetti.

forma e la sua materia. Quindi la filosofia deve avere fondamenti empirici, e non essere tessuta di concetti puramente astratti, come ho dettagliatamente spiegato nel secondo volume della mia opera principale, cap. 17, e come ho brevemente riassunto più sopra, nel §. 9. Da ciò risulta che la prima cosa di cui essa deve tener conto è il *medium* in cui si presenta l'*esperienza in generale*, con la forma e la natura di quello. Questo *medium* è la rappresentazione, la conoscenza, ossia l'intelletto. Per questa ragione ogni filosofia deve cominciare con l'investigazione della facoltà della conoscenza, delle sue forme e delle sue leggi, nonchè della loro validità e dei loro limiti. Una tale investigazione sarà dunque una *philosophia prima*. Essa si divide in esame delle rappresentazioni primarie o intuitive, che si può chiamare *dianoilogia*, o dottrina dell'intelligenza; e in esame delle rappresentazioni secondarie, o astratte, con l'ordine della loro trattazione, che forma la *logica*, o dottrina della ragione. Questa parte generale comprende, e rappresenta ad un tempo ciò che una volta si chiamava *ontologia* e che era ritenuta la dottrina delle qualità più universali e più essenziali delle cose in generale e come tali; si considerava come qualità delle cose in sè stesse ciò che sole la forma e la natura della nostra facoltà di rappresentazione aggiungono alle cose, in quanto che tutti gli esseri da percepirsi da questa facoltà si devono rappresentare in conformità con essa: e in conseguenza di ciò, tali esseri portano certe proprietà comuni a loro tutti. E' come se si attribuisse il colore di un vetro agli oggetti veduti attraverso quel vetro.

La filosofia che segue queste indagini è, in sen-

so stretto, la metafisica, poichè essa non apprende solo a conoscere ciò che esiste, la Natura considerata nel suo ordine e nella sua connessione, ma concepisce la Natura stessa come un fenomeno dato, sebbene condizionato in qualche modo, nel quale si rappresenta un essere diverso da questo fenomeno, che quindi sarebbe la cosa in sè. Poi, la metafisica cerca di conoscere più da vicino la cosa in sè; i mezzi di cui dispone sono, da un lato l'unione dell'esperienza esterna all'esperienza interna; dall'altro lato, il conseguimento di una comprensione del fenomeno intiero, in grazia della scoperta del suo significato e della sua connessione: la qual cosa si può paragonare al deciframento dei caratteri, fino ad allora enigmatici, di una scrittura sconosciuta. Per tal via essa giunge dal fenomeno al fenomenale, a ciò che è nascosto dietro il fenomeno: quindi, τὰ μετὰ τὰ φαινόμενα. In conseguenza, essa si divide in tre parti:

Metafisica della Natura.

Metafisica del bello.

Metafisica dei costumi.

Ma la deduzione di questa ripartizione presuppone già la metafisica. Perchè questa mostra la cosa in sè, l'essenza intima e ultima del fenomeno, nella nostra *volontà*, quindi, dopo aver considerata la volontà, come *essa* si rappresenti nella natura esterna, si passa all'indagine della sua manifestazione, tutta diversa e diretta, in noi medesimi: di qui procede la metafisica dei costumi. Ma prima si prende ancora in considerazione la concezione più completa e più pura del suo fenomeno esterno e obiettivo, e questo ci dà la metafisica del bello.

Non c'è psicologia razionale o dottrina dell'anima, perchè, come Kant dimostrò, l'anima è una ipostasi trascendentale come tale, ma indimostrata e ingiustificata, cosicchè l'opposizione fra « spirito » e « Natura » resta abbandonata ai Filistei ed agli Hegeliani. L'essenza in sè dell'uomo non può essere compresa se non congiuntamente con l'essenza in sè di tutte le cose, ossia del mondo. Quindi già Platone nel «Fedro» fa già risolvere la questione di Socrate in senso negativo: *Ψυχῆς οὐκ ἔστιν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷον δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως* (Animae vero naturam absque totius naturae sufficienter cognosci posse existimas?) Il microcosmo e il macrocosmo si spiegano reciprocamente, per cui risultano come eguali essenzialmente. Questa considerazione, congiunta con l'interno dell'essere umano, penetra e riempie la metafisica, e quindi non può ricomparire separatamente in qualità di psicologia. Invece, l'*antropologia*, come scienza sperimentale, ha la sua giustificazione, ma in parte essa è anatomia e fisiologia, in parte è pura psicologia empirica, ossia è una conoscenza, derivata dall'osservazione, delle manifestazioni morali e intellettuali e delle particolarità della razza umana, nonchè della diversità degli individui sotto questo aspetto. Però la parte più importante di questa scienza viene necessariamente, come materia empirica, presa in possesso dalle tre parti della metafisica ed elaborata da queste. Il resto esige una fine osservazione ed una intelligente interpretazione, cioè un esame da un punto di vista alquanto elevato, condotto con una

certa superiorità, quindi procura godimento soltanto negli scritti di uomini specialmente dotati, quali furono Teofrasto, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvetius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone, Lichtenberg, ecc. Ma ci si deve ben guardare dal cercar ciò nei compendii dei professori di filosofia inintelligenti, che, appunto perchè tali, odiano l'intelligenza.

LOGICA E DIALETTICA

I.

Ogni verità *generale* sta alle verità speciali come l'oro sta all'argento: la si può convertire in una quantità notevole di verità speciali che si deducono da essa, come una moneta d'oro si converte in monete spicciole. Così per esempio le seguenti enunciazioni: — La vita delle piante è un processo di disossidazione, mentre la vita degli animali è un processo di ossidazione; — là dove gira una corrente elettrica si produce tosto una corrente magnetica che la taglia perpendicolarmente; — *nulla animalia vocalia, nisiquae pulmonibus respirant*; — ogni animale fossile è un animale perduto; — nessun animale oviparo ha diaframma; sono verità generali da cui si possono ricavare molte verità particolari che serviranno a spiegare i fenomeni che si producono o quelli che precedono l'esame. Le verità generali in morale, in psicologia, non hanno minor importanza: in questo campo, ogni regola generale, ogni tendenza della medesima specie, ogni proverbio è come oro. Perchè essi sono la quintessenza di migliaia di fatti che si riproducono ogni giorno e che, esemplificati da quelli, vengono illustrati.

II.

Un giudizio *analitico* è solamente un concetto sviluppato, mentre un giudizio sintetico è la formazione di un concetto nuovo mediante due concetti esistenti già nell'intelletto. Ma l'*associazione* di questi deve essere operata ed effettuata da qualche *intuizione*. E, a seconda che questa sarà empirica o puramente *a priori*, il giudizio che ne nascerà sarà sintetico *a posteriori* oppure *a priori*.

Ogni giudizio *analitico* racchiude una tautologia, e ogni giudizio esente da tautologia è *sintetico*. Da ciò risulta che, nel discorso, non si devono adoperare i giudizi analitici se non presupponendo che colui al quale si parla non conosca o non ricordi così bene come colui che parla il concetto di soggetto. D'altra parte, il carattere sintetico dei principii geometrici si dimostra col fatto ch'essi non racchiudono nessuna tautologia. In aritmetica la cosa è meno apparente, sebbene sia eguale. Per esempio: che nel contare da 1 fino a 4 e da 1 fino a 5 l'entità si ripeta così sovente come nel contare da 1 fino a 9, questa non è una tautologia; è un fatto comunicato dalla pura intuizione del tempo, e inconcepibile senza questa.

III.

Da *un* principio non si può dedurre più di quanto esso racchiuda già, ossia più di quanto dice esso medesimo per la esauriente comprensione del suo senso: ma da due principii, quando sono congiunti sillogisticamente a premesse, si può dedurre di più di quanto sia in ciascuno di essi, preso se-

paratamente. Così, un corpo chimicamente composto mostra proprietà che non possiede, in sè, nessuno dei suoi componenti. Tale è il valore delle deduzioni.

IV.

Ogni *dimostrazione* è una deduzione logica del principio affermato da un principio già ammesso e sicuro, con l'aiuto di un altro come seconda premessa. Questo principio deve alla sua volta avere una certezza immediata, e più esattamente primordiale, o risultare logicamente da un principio che la possenga. Questi principii di una certezza primordiale, ossia non tramessa mediante prove, che costituiscono le verità fondamentali di tutte le scienze, sono nati costantemente mediante il trapasso, di ciò che è in qualche modo intuitivamente concepito, nel pensato, nell'astratto. Per questa ragione sono chiamati *evidenti*, qualificativo che spetta propriamente soltanto ad essi, e non ai principii semplicemente dimostrati, che non si possono qualificare logici se non come *conclusiones ex praemissis*. La loro verità non è dunque mai altro che mediata, derivata e tolta a prestito; tuttavia questi principii possono essere certi, al pari d'ogni altro, di avere una verità immediata, e ciò quando sono logicamente dedotti da un principio di tal genere, magari attraverso principii intermedi. Anzi, in questa ipotesi, la loro verità è spesso più facile da dimostrare e da far afferrare da tutti che quella di un principio primordiale avente una verità riconoscibile solamente in modo immediato e intuitivo; perchè, per riconoscere la verità di quest'ultimo manca-

no talora le condizioni oggettive, talora le soggettive. Questo rapporto è analogo a quello che esiste fra la calamita in acciaio creata per comunicazione e la calamita naturale, la cui forza d'attrazione è spesso molto inferiore a quella della prima.

Le condizioni soggettive della conoscenza dei principii direttamente veri formano ciò che si chiama la forza di giudizio; ma questa è uno dei privilegi delle teste superiori; mentre la facoltà di ricavare la conclusione esatta dalle premesse date non manca a nessuna testa sana. La fissazione dei principii primordiali direttamente veri esige il trapasso nella conoscenza astratta di ciò che è riconosciuto intuitivamente; ma questa è nelle teste ordinarie una facoltà estremamente limitata, e si estende solo ai rapporti facilmente percepibili, quali per esempio gli assiomi di Euclide, o anche a fatti semplicissimi e incontestabili, stesi apertamente davanti a quelle teste. Ciò che supera questi fatti non può giungere alla loro convinzione se non per la via delle prove, la quale non richiede altra conoscenza diretta se non quella che è espressa in logica coi principii della contraddizione e dell'identità, e che nelle prove si ripete ad ogni passo. E' dunque per questa via che esse devono venire ricondotte alle verità estremamente semplici che sole sono in grado di afferrare direttamente. Se in questa occasione si va dal generale al particolare, si ha la deduzione; se si fa l'opposto, si ha l'induzione.

Invece, le teste capaci di giudizio, e in prima linea gli inventori e gli scopritori, posseggono in grado assai più elevato la facoltà di passare dall'intuitivo all'astratto, al pensato; cosicchè

questa facoltà si estende fino a penetrare circostanze molto complicate; quindi il campo dei principii direttamente veri s'ingrandisce considerevolmente per quelle teste e abbraccia molti concetti di cui le altre teste non possono mai acquistare altro che una convinzione più debole e solamente indiretta. Queste ultime in realtà cercano soltanto in seguito la prova di una verità recentemente scoperta, ossia la sua riduzione a verità già riconosciute o incensurabili.

Ci sono però casi in cui questo non si può fare. Per esempio, io non posso trovare prove per le sei frazioni con le quali io ho espressi i sei colori principali, e che sole rivelano l'essenza specifica di ciascuno di questi, e così spiegano per la prima volta il colore all'intelligenza; tuttavia la certezza immediata di queste frazioni è grande, così che nessuna testa capace di giudizio ne può dubitare. Ecco perchè il professor *Rosas*, di Vienna, ha assunto di presentarle come risultato del suo giudizio personale: a tal proposito rimando alla « Volontà nella Natura », pag. 19.

V.

La *controversia*, la *disputa* sopra un soggetto teorico possono indubbiamente essere molto feconde per le sue parti in giuoco, rettificando o confermando le loro idee, o destando idee nuove. Spesso l'urto o il fregamento di due teste provoca scintille; questa collisione è analoga a quella dei corpi, nella quale il più debole deve spesso soffrire; mentre il più forte si trova bene e non fa udire altro che un grido di vittoria. Per questa ragio-

ne, è necessario che i due argomentatori siano press'a poco della medesima forza, tanto dal punto di vista delle conoscenze quanto da quello dello spirito e della abilità. Se l'uno di loro manca di conoscenze, non è « al livello » e quindi resta inaccessible alle regioni dell'altro; egli si trova in certo modo, nel duello, fuori del terreno. S'egli manca di spirito e di abilità, l'irritazione che ben presto ne concepirà lo indurrà a poco a poco ad ogni sorta di slealtà, di sotterfugi e di puntigli nella disputa, e, se questi gli sono dimostrati, alla grossolanità. Quindi, come nei tornei solo gli eguali potevano combattere, così un dotto deve anzitutto astenersi dal discutere con ignoranti. Difatti, egli non può impiegare contro costoro i suoi migliori argomenti, poichè essi mancano delle conoscenze necessarie a comprenderli o a pesarli. Se tuttavia egli, in questa situazione imbarazzante, tenta di farli loro intendere, il più delle volte non riuscirà. Magari, costoro gli opporranno un contro-argomento goffo e cattivo, che parrà dar loro ragione agli occhi di uditori egualmente ignoranti. Perciò Goethe dice:

Non lasciarti in nessun momento
Traviare alla contraddizione,
I saggi cadono nell'ignoranza;
Quando disputano con gli ignoranti.

Ma la situazione è ancora peggiore quando l'avversario manca di spirito e di intelligenza: a meno ch'egli supplisca a questa lacuna con uno sforzo sincero per amore della verità e del sapere. Se non è così, egli si sente ben presto ferito nel suo punto più sensibile. Allora il suo contraddittore osser-

va tosto ch'egli non è più alle prese con l'intelletto dell'avversario, ma con la parte radicale dell'uomo, cioè con la sua volontà che vuole una cosa sola: riportare la vittoria *per fas* o *per nefas*. Ormai, l'intelligenza di costui è solo più diretta verso le astuzie, gli artifici e le slealtà di ogni genere; quando queste sono messe in chiaro, egli ricorrerà finalmente alla grossolanità per compensare in un modo o nell'altro la sua constatata inferiorità, e, secondo il rango e la situazione dei contendenti, trasformare la lotta degli spiriti in lotta dei corpi, dove spera di avere migliori probabilità di successo. Di qui questa seconda regola, che non si deve disputare con persone dall'intelligenza limitata.

Di qui si vede che non restano più molte persone con le quali ci si possa impegnare in una controversia; e veramente non ci si dovrebbe impegnare se non con persone che appartengono già alle eccezioni. Le persone ordinarie trovano già brutto che non si sia del loro parere; ma esse dovrebbero aggiustare le loro opinioni in modo che potessero venire accettate. Checchè ne sia, una controversia con costoro, anche se non ricorrono all'*ultima ratio stultorum* menzionata più sopra, quasi sempre non frutterà altro che noie; perchè ci si troverà alle prese non solo con la loro capacità intellettuale, ma anche con la loro cattiveria morale; la quale si manifesterà specialmente con la frequente slealtà della loro condotta nella discussione. Le astuzie, gli artifici e i puntigli a cui ricorrono per darsi ragione sono talmente numerosi e variati, e ricompaiono così regolarmente, che alcuni anni fa furono per me materia speciale delle mie riflessioni. D'altronde, io mi attenni unicamente alla forma, avendo ricono-

sciuto che, per quanto possano essere differenti gli oggetti della discussione e le persone, riappaiono costantemente le medesime astuzie e i medesimi artifici e sono benissimo riconoscibili. Ciò mi diede allora l'idea di separare nettamente dalla loro materia la forma di queste astuzie e di questi artifici, e di esporla agli sguardi come una bella preparazione anatomica. Io riunii dunque tutti i procedimenti sleali che ritornano così spesso nella discussione, e descrissi nettamente ciascuno di loro nella sua essenza particolare, illustrandolo con esempi e dandogli un nome speciale; in seguito aggiunsi i mezzi da adoperare per difendersi da esso, in certo modo le risposte a queste finte; donde si formò una formale *dialettica eristica*. Allora, i procedimenti o stratagemmi segnalati occuparono in questa, in qualità di figure eristico-dialettiche, il posto che nella logica occupano le figure sillogistiche, e in retorica i tropi; hanno difatti comune con queste la circostanza di essere in un certo modo innate, poichè la loro pratica è anteriore alla teoria; non c'è dunque bisogno, per servirsene, di averle prima imparate. La loro esposizione puramente formale sarebbe quindi il complemento di quella *tecnica della ragione* composta di logica, di dialettica e di retorica, che è presentata nel secondo volume della mia opera principale, cap. 9. Poichè, ch'io mi sappia, non esiste nessun anteriore tentativo di questo genere, io non potei servirmi di nessun lavoro anteriore; ho solamente potuto far uso qua e là delle « Topika » di Aristotile, e impiegare alcune delle loro regole per la disposizione (κατασκευάζειν) e il rovesciamento (ἀνασκευάζειν) delle affermazioni in vista del mio

scopo. Lo scritto di Teofrasto menzionato da Diogene Laerzio, che si è perduto con tutti i suoi trattati sulla retorica: Ἀγωνιστικόν τῆς περὶ τοῦ ἐριστικοῦ λόγου θεωρίας, doveva rispondere completamente al mio scopo. Anche Platone menziona una ἀντιλογικὴ τέχνη, che insegnava lo ἐρίπειν, come la διαλεκτικὴ insegnava il διαλέγεσθαι.

Fra i libri moderni, quello che si avvicina di più al mio disegno è il « Tractatus logicus singularis, in quo processus disputandi, sen officia, aequae ac vitia disputantium exhibentur », di *Friedmann Schneider*, che fu professore in Halle; libro pubblicato nel 1718; nei suoi capitoli sui *vitia*, specialmente, egli mette in luce molte slealtà eristiche. Ma egli si preoccupa soltanto delle dispute accademiche formali; il suo modo di trattare la cosa è piatto e arido, come è di solito questa mercanzia universitaria: inoltre, il suo latino è detestabile. Il *Methodus disputandi* pubblicato l'anno seguente da *Gioachino Lange* è infinitamente migliore, ma non racchiude nulla che mi possa servire.

Imprendendo oggi la revisione del mio lavoro anteriore, trovo che la trattazione minuziosa e abbondante delle mene tortuose e delle astuzie a cui le nature volgari ricorrono per dissimulare le loro manchevolezze non risponde più alla mia attuale disposizione di spirito, e vi rinunzio. Tuttavia, per far conoscere in qual modo avevo trattata la cosa a coloro che più tardi fossero tentati di intraprendere alcunchè di simile, voglio enunciare qui alcuni di quegli stratagemmi come prove di quel modo, cominciando con indicare, secondo il mio stesso lavoro, i « contorni dell'essenziale di ogni disputa »; questi contorni, questo schizzo, fornivano l'arma-

tura astratta, in certo modo lo scheletro della controversia, possono essere considerati come una osteologia di questa, e la loro estensione e la loro chiarezza li rendono meritevoli di prendere posto qui. Essi suonano così:

In ogni disputa, sia essa pubblica come nelle aule accademiche e davanti ai tribunali, o sia essa una semplice conversazione, il fatto essenziale è il seguente:

Una tesi è esposta e deve essere confutata. A ciò vi sono due *maniere* e due *mezzi*:

1. I *modi*, le maniere sono: *ad rem* e *ad hominem*, o *ex concessis*. Solo col primo modo noi demoliamo la verità assoluta o obiettiva della tesi, stabilendo che essa non si accorda con la natura della cosa che è in questione. Col secondo modo, al contrario, noi ne demoliamo soltanto la verità relativa, dimostrando che essa contraddice altre affermazioni o concessioni del difensore della tesi, o che gli argomenti di costui sono insostenibili; nel qual caso la verità obiettiva della cosa stessa resta in realtà indecisa. Così, per esempio, se in una controversia su argomenti filosofici o scientifici l'avversario (un Inglese, naturalmente) si permette di addurre argomenti biblici, noi possiamo confutarlo con argomenti del medesimo ordine, sebbene siano semplici *argumenta ad hominem*, che, nella fattispecie, non decidono niente. E' come se si pagasse taluno con la stessa carta moneta che si è ricevuta da lui. In molti casi avviene di questo modo di procedere come avverrebbe se un querelante producesse davanti al tribunale un falso riconoscimento di debito che l'accusato, da parte sua, respingesse con una falsa quitanza: dunque il prestito potrebbe aver avuto

luogo. Ma la semplice *argumentatio ad hominem* ha spesso anche il vantaggio della brevità, come in quell'esempio che abbiamo prodotto, perchè spesso nell'uno e nell'altro caso la vera e approfondita chiarificazione della cosa sarebbe estremamente lunga e difficile.

2. Ora, i due *mezzi*, le due vie, sono quella *diretta* e quella *indiretta*. La prima attacca la tesi nelle sue *basi*, l'altra nelle sue *conseguenze*. Quella dimostra che la tesi non è vera; questa, che non può essere vera. Esaminiamole più da vicino.

a) Contraddicendo per la via *diretta*, ossia attaccando le fondamenta della tesi, noi o mostriamo che queste non sono vere, dicendo: *nego maiorem* o *nego minorem*; con entrambe queste negazioni attacchiamo la *materia* del ragionamento sul quale si fonda la tesi; o ammettiamo queste fondamenta, ma mostrando che da esse non esce la tesi. Diciamo dunque: *nego consequentiam*, attaccando così la *forma* del ragionamento.

b) Contraddicendo per la via *indiretta*, ossia attaccando la tesi nelle sue *conseguenze*, per concludere, mediante la legge *a falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia*, dalla non - verità delle conseguenze alla non - verità della tesi stessa, possiamo ricorrere alla semplice *istanza* oppure alla *apagoge*.

c) L'istanza, ἐνστάσις, è un semplice *exemplum in contrarium*. Essa contraddice la tesi dimostrando fatti o circostanze che sono comprese nella affermazione di questa, che quindi si deducono dalla tesi, ma che manifestamente la tesi non conferma: essa dunque non può essere vera.

d) Mettiamo in opera l'apagoge, quando accettiamo provvisoriamente come vera la tesi, ma annodiamo ad essa un altro principio riconosciuto vero e incontestato, in modo che entrambi diventino le premesse di una conclusione evidentemente falsa, in quanto contraddice o la natura delle cose in generale o la proprietà sicuramente riconosciuta della cosa di cui si tratta, o un'altra affermazione dell'avversario della tesi; quindi, secondo il *modus*, l'apagoge può essere tanto *ad hominem* quanto *ad rem*. Ma se questo ragionamento contraddice verità assolutamente incontestabili, e magari certe *a priori*, allora abbiamo condotto il nostro avversario fino *ad absurdum*. In ogni caso, poichè l'altra premessa accettata è di una verità di cui non si può dubitare, la falsità del ragionamento deve risultare dalla tesi: quindi questa può non essere vera.

Ogni forma di attacco nella discussione si può ridurre ai procedimenti qui esposti: questi sono dunque, in dialettica, ciò che sono nella scherma i colpi regolari di terza, di quarta, ecc. Invece si potrebbero paragonare gli stratagemmi di cui ho parlato alle finte, e finalmente i colpi personali nella disputa a quelli che i professori di scherma delle Università chiamano « stoccate sleali ».. Come prove ed esempi di quegli stratagemmi da me raccolti, i seguenti possono trovare posto qui:

Settimo stratagemma: l'estensione. L'affermazione dell'avversario è estesa di là dal suo limite naturale, ossia è presa in un senso più largo di quello che egli le ha attribuito o ha espresso, per poi confutarla comodamente in questo falso senso.

Esempio: A sostiene che gli Inglesi hanno superate nell'arte drammatica tutte le altre nazioni.

B replica con l'*instantia in contrarium*, sostenendo che in musica e quindi anche nel melodramma, le loro produzioni sono mediocri. Di qui segue, come parata a questa finta, che, quando è sollevata una contraddizione, si deve limitare strettamente quanto questa sostiene alle espressioni adoperate, o al senso che a queste si può equamente attribuire, e rinchiuderla entro i più stretti limiti possibili. Perchè più un'affermazione è generale, più è esposta agli attacchi.

Ottavo stratagemma: il trarre conseguenze. Alla tesi dell'avversario se ne aggiunge, spesso magari tacitamente, una seconda, apparentata a quella mediante il soggetto o il predicato; poi da queste due premesse si ricava una conclusione falsa, il più sovente odiosa, che si pone a carico dell'avversario.

Esempio: A. loda i Francesi di aver cacciato Carlo X. B replica tosto: « Voi volete dunque che noi cacciamo il nostro re? ». La frase tacitamente aggiunta da lui come maggiore è questa: « Tutti coloro che cacciano il loro re sono degni d'elogio ». Ciò può anche essere ricondotto al *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

Nono stratagemma: La diversione. Quando si osserva, nel corso della discussione, che le cose vanno male e che l'avversario trionferà, si cerca eventualmente di allontanare questo insuccesso mediante una *mutatio controversiae*, ossia deviando la discussione verso un altro soggetto, verso una cosa secondaria, e, in caso di necessità, saltando bruscamente ad altro argomento. Fatto questo, si cerca di darne colpa all'avversario, per combattere questo nuovo argomento e sostituirlo, come tema della controversia, al soggetto primitivo; in modo che l'av-

versario deve voltarsi da questa parte, rinunciando alla vittoria che stava per raggiungere. Ma se disgraziatamente si vede anche qui avanzarsi tosto un forte contrargomento, si ritorna a fare la stessa cosa, si salta tosto ad un nuovo soggetto; questo modo d'agire si può rinnovare dieci volte in un quarto d'ora, a meno che l'avversario perda pazienza. Si eseguiranno con la maggiore abilità queste diversioni strategiche se si farà deviare insensibilmente, in modo non avvertito, la controversia verso un soggetto affine a quello sul qual si disputa, e, se è possibile, verso un punto che lo concerna realmente ancora ma sotto un altro rapporto. E' già meno sottile il conservare semplicemente il soggetto della tesi, ma mettendo in tavola altri rapporti di questo soggetto che non hanno nulla a che fare con quelli di cui si tratta: per esempio, il passare dal buddismo dei Cinesi al loro commercio del thè. Se questo non si può fare, si coglie al volo un'espressione adoperata per caso dall'avversario, per attaccare ad essa una controversia completamente nuova e così sbarazzarsi dell'antica. Per esempio, l'avversario si è espresso così: « Qui precisamente giace il mistero della cosa »; si risponde tosto: « Oh! Se voi parlate di misteri e di misticismo, io non sono il vostro uomo; perchè, in ciò che riguarda queste cose, ecc. »; ed ecco guadagnata la seconda partita. Se nemmeno quest'occasione si offre, ci si deve mettere all'opera ancora più arditamente e passare bruscamente a cosa del tutto estranea, come per esempio: « Sì, e voi affermavate di recente, ecc. ». Fra tutti gli artifici adoperati, il più spesso istintivamente, dagli argomentatori di mala fede, la diversione è il più amato e il più abitudi-

forza; ma le ragioni opposte, o ciò che per avventura, anche accanto a quell'argomento, la nostra tesi potrebbe salvare o lasciar sussistere, non si offre altrettanto rapidamente al nostro pensiero. Se, in tal caso, riteniamo anche la nostra tesi come perduta, può accadere che con ciò stesso noi siamo infedeli alla verità. Difatti, l'avvenire potrebbe rivelare che noi tuttavia avevamo ragione, e che, per debolezza e mancanza di fiducia nella nostra causa, abbiamo ceduto all'impressione del momento.

La prova da noi addotta in sostegno della nostra tesi può magari essere stata realmente falsa, ma ce ne può essere un'altra che sia vera. Perchè sentono questo, certi uomini sinceri e amici della verità non cedono, facilmente e senz'altro, ad un buon argomento, ma tentano una breve difesa e di solito persistono per qualche momento nella loro opinione quando la verità di questa è resa loro dubbiosa dall'argomentazione contraria. In ciò somigliano al generale che non può conservare una posizione, e lo sa, ma cerca di prolungare alquanto la resistenza, sperando che giungano rinforzi a liberarlo. Essi sperano che, mentre si difendono con cattive ragioni, si presentino loro ragioni buone, oppure diventi chiara ai loro occhi la semplice evidenza degli argomenti dell'avversario. Cosicchè si è quasi costretti ad una piccola slealtà nella discussione, dovendo combattere momentaneamente non tanto per la verità quanto per la propria tesi. E' questa una conseguenza dell'incertezza della verità e dell'imperfezione dell'intelletto umano. Ma allora si verifica tosto il pericolo di andare troppo lontano per questa via, di combattere troppo a lungo in una cattiva convinzione, e finalmente di ostinarsi,

le; è ben raro che costoro non ricorrano ad esso, non appena si sentono imbarazzati.

Io avevo dunque riunita e raccolta una quarantina di questi stratagemmi. Ma ormai il mettere in luce tutti questi nascondigli dell'intelligenza e dell'incapacità unite alla testardaggine, alla vanità ed alla slealtà, mi ripugna; quindi mi limito alle prove date, e tanto più seriamente rimando alle ragioni che ho addotte allo scopo di evitare le discussioni con la gente, quale essa è generalmente. Si può in ogni caso tentare di venir in aiuto con argomenti all'intelligenza di un altro; ma non appena nelle sue repliche si nota il partito preso, si deve rompere senz'altro la discussione. Perchè ben presto il vostro avversario diventerà sleale, e ciò che in pratica è una « chicane » in teoria è un sofisma: ma gli stratagemmi di cui parliamo sono molto più indegni che i sofismi. In essi la volontà prende la maschera dell'intelletto per rappresentare la parte di questo; e ciò è sempre ripugnante: come poche cose suscitano tanto l'indignazione quanto il vedere un uomo capir male a bella posta. Colui che non accetta le buone ragioni del suo avversario dà prova o di un'intelligenza direttamente debole o di un'intelligenza oppressa dal dominio della sua propria volontà, ossia indirettamente debole; quindi non ci si deve attaccare con un simile individuo, salvo che l'esigano il nostro dovere o la nostra professione.

Nonostante tutto questo, devo confessare, per accordare a quegli stratagemmi ciò che loro spetta, che si deve egualmente, di fronte ad un decisivo argomento del proprio avversario, affrettarsi alla propria volta ad abbandonare la propria opinione. Un argomento di tal genere ci fa sentire la sua

e, dando accesso alla cattiveria umana, di difendere *per fas e per nefas*, magari con l'aiuto di stragemmi sleali, la propria tesi, tenendola ferma *mor-dicus*. Possa, in tale occasione, essere ciascuno protetto dal suo buon genio, onde più tardi non si abbia a vergognare! Frattanto, la chiara conoscenza della natura della questione esposta quì conduce anche, per questo rapporto, alla formazione di sè stessi.

PENSIERI

SULL'INTELLETTO IN GENERALE E IN OGNI RAPPORTO

I.

Ogni preteso *comportamento senza premesse* nella filosofia è ciarlataneria: perchè sempre si deve considerare qualche cosa come data, onde partire da essa. Questo vuol dire il $\delta\acute{o}\varsigma \mu\acute{o} \pi\omicron\upsilon \epsilon\tau\acute{\omega}$ che è l'inevitabile condizione di ogni agire umano, anche del filosofare; perchè nè con lo spirito nè col corpo noi non possiamo librarci nel libero etere. Ma un simile punto di partenza del filosofare, un simile dato che si assume come accettato, deve poi alla sua volta essere compensato e giustificato. Perchè esso o sarà un dato *soggettivo*, come per esempio la coscienza, la rappresentazione, il soggetto, la volontà; o un dato *oggettivo* che di altre cose si rappresenta nella nostra coscienza, come il mondo reale, le cose esterne, la Natura, la materia, gli atomi, e anche un Dio, anche un qualsiasi concetto pensato, come la sostanza, l'assoluto, e simili. Ora, per poi compensare l'arbitrio quì commesso e giustificare la premessa, si deve in seguito cambiare il *punto di vista*, e mettersi in quello opposto, partendo dal quale si deduce in un filosofema integratore ciò che in principio fu assunto come dato: *sic res accedunt lumina rebus*.

Se per esempio si parte dal *soggettivo*, come fecero *Berkeley*, *Locke* e *Kant*, nel quale ultimo questo modo di trattare raggiunse il suo vertice, sebbene in causa della reale *incomunicabilità* del *soggettivo* questa via goda le maggiori preferenze, tuttavia si otterrà una filosofia in parte assai unilaterale e in parte non completamente giustificata, se non la si completa col riprendere come punto di partenza, in qualità di cosa data, ciò che in essa è dedotto e quindi, partendo dall'opposto punto di vista, col dedurre il *soggettivo* dall'*oggettivo*, come prima si era dedotto l'*oggettivo* dal *soggettivo*. Io credo di avere, nelle sue parti principali, fornito questo completamento della filosofia Kantiana nel 22° capitolo del secondo volume della mia opera principale, e nella « Volontà nella Natura », nella rubrica: « Fisiologia delle piante », dove io deduco l'*intelletto*, partendo dalla Natura esteriore.

Se poi, viceversa, si parte dall'*oggettivo* e si prendono come date molte cose, per esempio la materia e le forze che in essa si manifestano, si ha ben presto l'intera Natura; in quanto che un simile modo di trattazione fornisce il *naturalismo* puro, che io più esattamente ho chiamato la *fisica assoluta*. Allora il dato, quindi l'assolutamente reale, consiste, preso in senso generale, nelle leggi della Natura e nelle forze della Natura, accanto alla materia che è quella in cui tali leggi e tali forze si manifestano; ma, in senso speciale, consiste anche in una infinita quantità di soli liberamente vaganti nello spazio illimitato, e di pianeti che girano intorno a loro. Quindi, nel risultato, non c'è altro che globi, in parte luminosi, in parte illuminati. Sui pianeti, in conseguenza di un proces-

36

so di putrefazione, si sviluppò sulla superficie la vita, la quale produce creature organiche in forma gradualmente più elevata, e queste creature si presentano come individui, che nel tempo cominciano e finiscono, mediante la generazione e la morte, conformemente alle leggi naturali che dirigono la forza vitale; queste leggi, come tutte le altre, formano l'ordine delle cose dominante ed esistente di eternità in eternità, che non ha principio nè fine, e non deve dare conto di sè. L'uomo occupa il vertice di quella scala ascendente, l'uomo, la cui esistenza ha egualmente un principio: nel decorso della sua vita egli ha molte e grandi sofferenze, poche gioie e avaramente misurate, e poi, come ogni altra creatura, finisce: dopo di che è come se egli non fosse mai stato. Ora, la nostra *fisica assoluta*, che quì guida la nostra trattazione e rappresenta la parte della filosofia, ci spiega come, in conseguenza di quelle leggi naturali aventi esistenza e valore assoluto, un fenomeno ne adduca o ne scacci sempre un altro: tutto avviene allora in modo affatto naturale ed è quindi completamente chiaro e comprensibile: così che, al complesso del mondo così spiegato, si potrebbe applicare una frase che *Fichte*, quando produsse sulla cattedra il suo talento drammatico, solleva, con profonda serietà, con energia imponente e con una faccia che sbalordiva completamente gli studenti, enunciare così: « è, perchè è; ed è come è, perchè è così ».

Conformemente a ciò sembra, da questo punto di vista, un semplice capriccio il voler cercare ancora altre spiegazioni ad un mondo così chiaramente spiegato, in una metafisica completamente immaginaria, sulla quale poi si fondò una morale che, non

potendosi motivare con la fisica, avrebbe il suo unico punto d'appoggio in quella finzione di metafisica. Su ciò si basa il notevole disprezzo col quale i fisici guardano dall'alto in basso sulla metafisica.

Tuttavia, a dispetto di ogni contentamento di sè da parte di quel filosofare puramente *oggettivo*, presto o tardi si manifesta l'unilateralità del punto di vista e la necessità di cambiarlo, ossia di fare oggetto dell'indagine il soggetto conoscente, e la sua facoltà di conoscenza, nella quale unicamente tutti quei mondi in primo luogo esistono: si manifesta in molte forme e in molte occasioni. Così per esempio, alla base dell'espressione dei mistici cristiani, che chiamano l'intelletto umano *la luce della Natura*, e che dichiarano incompetente in superiore istanza, si trova l'idea che la validità di tutte le conoscenze simili è soltanto relativa e condizionata, non assoluta, come la ritengono invece i nostri odierni razionalisti, i quali appunto per ciò disprezzano i profondi misteri del cristianesimo, come i fisici disprezzano la metafisica: per esempio, considerano una superstizione il dogma del peccato originale, perchè il loro pelagianico intelletto casalingo ha felicemente trovato che un uomo non ne può nulla del peccato che un altro, seimila anni prima di lui, ha commesso. Poichè il razionalista segue sconsolatamente la sua *luce della Natura* e quindi crede realmente e con tutta serietà che egli, 40 o 50 anni fa, prima cioè che il suo papà lo generasse nella berretta da notte e la sua mamma Oca lo deponesse in questo mondo, non era assolutamente *nulla* e appunto perciò egli è nato dal nulla. Perchè solo co-

sì egli non può rispondere di nulla. Peccatore e peccatore originario!

Dunque, come s'è detto, per molte vie, ma soprattutto per l'inevitabile via filosofica, la speculazione che segue la conoscenza *oggettiva* presto o tardi comincerà a insospettirsi, cioè ad accorgersi che tutta la sua sapienza acquistata oggettivamente è presa a credito sull'intelletto umano, il quale deve pur avere forme sue proprie, funzioni e modi di rappresentazione suoi, e quindi è completamente condizionata da questo; da ciò risulta la necessità di cambiare anche qui una buona volta il punto di vista e mutare il contegno oggettivo col soggettivo, e fare ora oggetto dell'indagine l'intelletto stesso, che finora, con piena fiducia di sè, aveva confidentemente edificato il suo dogmatismo e sentenziato *a priori* sul mondo, su tutte le cose che il mondo contiene, ed anche sulla loro possibilità, e di sottoporre a indagine l'onnipotenza dell'intelletto stesso. Questo conduce anzitutto a *Locke*; poi conduce alla Critica della ragion pura, e finalmente alla conoscenza che la luce della Natura è unicamente indirizzata verso l'esterno, e, se vuol ripiegarsi su di sè e illuminare il suo proprio interno, non lo può fare, e quindi non può direttamente sopprimere le tenebre che colà regnano: può solo, per la via indiretta della riflessione, che quei filosofi percorsero, e con grande difficoltà, ottenere una conoscenza mediata del suo proprio meccanismo e della sua propria natura.

Ma allora l'intelletto vede chiaramente che esso, destinato fin dall'origine ad afferrare semplici relazioni, messe al servizio di una volontà individuale, appunto perciò è sostanzialmente rivolto verso

l'esterno ed è anche così una semplice forza superficiale, come l'elettricità, ossia afferra unicamente la superficie delle cose, ma non penetra nel loro interno, e appunto per ciò di tutti quegli esseri per lui obiettivamente chiari e reali non uno solo, nemmeno il più piccolo e più semplice, può essere da lui totalmente e fondamentalmente compreso, o penetrato; anzi, per lui, nel complesso e nel particolare, la cosa principale rimane un mistero. Ma con ciò esso è condotto alla più profonda visione che porta il nome di *idealismo*; vede cioè che quel mondo oggettivo e il suo ordinamento, quale esso lo afferra con le sue operazioni, non è incondizionato ed esistente in sè stesso, ma nasce per mezzo delle funzioni del cervello e quindi esiste anzitutto unicamente in questo e quindi in questa forma ha solo un'esistenza condizionata e relativa, dunque è un semplice fenomeno, una semplice apparenza. Se fino ad allora l'uomo aveva indagate le cause della sua propria esistenza, presupponendo che le leggi del conoscere, del pensare, e dell'esperienza fossero puramente oggettive, esistenti assolutamente, in sè e per sè, e che egli stesso e tutto il resto esistesse unicamente in grazia di quelle; ormai invece riconosce che, viceversa, il suo intelletto, e quindi anche la sua esistenza, sono la condizione di tutte quelle leggi e di ciò che ne è la conseguenza. Poi infine egli vede anche che l'idealità dello spazio, ora diventata per lui chiara, l'idealità del tempo e della causalità lascia posto ad un tutt'altro ordine delle cose, che non sia quello della Natura; tuttavia egli è costretto a considerare la Natura come il risultato, o il geroglifico, di quell'altro ordine.

II.

Quanto poco sia, di regola, idoneo alla meditazione filosofica l'intelletto umano, appare fra altro dal fatto che anche oggi, dopo tutto ciò che su tal soggetto fu detto da Cartesio in poi, il *realismo* continua ad opporsi fiduciosamente all'*idealismo*, sostenendo ingenuamente che i corpi esistono come tali non unicamente nella nostra rappresentazione ma anche nella realtà e nella verità. Ma appunto questa stessa realtà, questo modo e forma dell'esistenza, con tutto ciò che essa contiene, è ciò di cui noi sosteniamo che esiste solo nella *rappresentazione*, e fuori di questa non si può incontrare in nessun luogo; poichè essa è solo un certo necessario ordine del collegamento delle nostre rappresentazioni. Oltre a ciò che anteriori idealisti, soprattutto *Berkeley*, hanno insegnato, si trova in *Kant* la vera dimostrazione fondamentale di ciò, quella che ci convince: poichè egli non sbriga la cosa con un solo colpo, ma entra nei dettagli, distingue ciò che è aprioristico e dappertutto tiene conto dell'elemento empirico. Ma chi ha una volta compresa l'idealità dell'Universo, trova che l'asserzione che l'Universo esisterebbe anche se nessuno lo rappresentasse è realmente assurda; poichè essa enuncia una contraddizione: in quanto che l'esistenza del mondo significa appunto soltanto che esso è rappresentato. La sua stessa esistenza si trova nella rappresentazione del soggetto. Ciò appunto dice l'espressione: il mondo è oggetto. Quindi le religioni più nobili, antiche e le migliori, come il brahmanesimo e il buddismo, mettono assolutamente l'*idealismo* a base del loro insegnamento, e

pretendono che perfino il popolo lo riconosca. Invece, il giudaismo è un vero concentramento e consolidamento del realismo.

Una falsa accezione introdotta da *Fichte* e dopo di lui ammessa si trova nell'espressione « *l'io* ». Qui, mediante il sostantivo e l'articolo che lo precede, ciò che è essenzialmente ed assolutamente soggettivo viene trasformato in oggetto. Perchè in verità « *io* » indica il soggetto come tale, che quindi non può mai diventare oggetto, ossia indica il conoscente in contrasto e come condizione di tutto ciò che viene conosciuto. Ciò la sapienza di tutte le lingue ha espresso col non trattare « *io* » come sostantivo; e appunto perciò *Fichte* dovette fare violenza alla lingua, onde realizzare la sua intenzione. Un'usurpazione ancor più ardita del medesimo *Fichte* si trova nello svergognato abuso da lui fatto della parola « *setzen* » (porre, mettere); a questo abuso però, invece di denunciarlo ed eliminarlo, ancor oggi frequentemente ricorrono quasi tutti i filosofastri, seguendo il modello e l'autorità di *Fichte*, come ad uno espediente per creare sofismi e false dottrine. « *Setzen* », *ponere*, da cui deriva *propositio*, è, fin dall'antichità, un'espressione puramente logica, la quale dice che nella logica connessione di una disputa o in altra discussione si accoglie provvisoriamente una cosa, la si presume, la si afferma, quindi le si attribuisce temporaneamente una validità logica ed una verità formale, ma la sua realtà, la sua verità e veracità materiale restano con ciò non toccate e incerte, rimangono indecise. Ma *Fichte* gradatamente usurpò per questo « *setzen* » un significato reale, ma naturalmente oscuro e nebuloso, che i balordi valorizzano e i sofisti utilizzano conti-

nuamente; poichè, da quando l'io ha posto dapprima sè stesso e poi il non-io, porre (setzen) vale quanto creare, produrre, mettere al mondo, non si sa come, e tutto ciò che senza motivo si vuol ammettere come esistente e far ammettere dagli altri viene appunto « posto », dopo di che è ed esiste, completamente reale. Questo è il metodo, ancora in valore, della cosiddetta filosofia post-Kantiana, ed è opera di Fichte.

III.

L'*idealità del tempo*, scoperta da Kant, è propriamente già contenuta nella *legge dell'inerzia*, appartenente alla meccanica. Poichè in fondo ciò che essa dice è questo, che il semplice *tempo* non può produrre nessun effetto fisico; quindi il tempo, per sè e da solo, non cambia nulla nel riposo o nel movimento di un corpo. Già da ciò risulta che il tempo non è cosa fisicamente reale ma un ideale trascendentale, ossia non ha origine nelle cose ma nel soggetto conoscente. Se esso fosse, come proprietà o accidenza inerente alle cose stesse e in sè, la sua quantità, ossia la sua lunghezza o brevità, dovrebbe poter cambiare alcunchè nelle cose. Ma la quantità del tempo non può affatto far questo: piuttosto essa scorre sopra e oltre le cose senza lasciare su di esse la minima traccia.

Poichè *attive* sono unicamente le *cause* nel decorso del tempo; ma non il tempo stesso. Quindi, se un corpo è sottratto a tutte le influenze chimiche — come per esempio il mammoth nella zolla di ghiaccio presso il fiume Lena, la zanzara nell'ambra, un metallo nobile in un'aria perfettamente sec-

ca, le antichità egiziane (perfino le perrucche) sepolte in una roccia secca, — i millenni non cambiano nulla in quel corpo. Quindi la medesima assoluta inefficienza del tempo si presenta nella meccanica come legge dell'inerzia. Se un corpo ha ricevuto un movimento, il tempo non glielo può togliere, e nemmeno può diminuirlo; esso è assolutamente infinito, se cause fisiche non operano contro di lui: proprio come un corpo in riposo riposerà eternamente, se non sopraggiungeranno cause fisiche a metterlo in movimento. Già da qui dunque segue che il tempo non è cosa che tocchi i corpi, che questi e quello sono di natura eterogenea, mentre quella realtà che spetta ai corpi non si può attribuire al tempo; quindi il tempo è assolutamente *ideale*, cioè appartiene alla semplice rappresentazione e al suo apparato; laddove invece i corpi, con la molteplice varietà delle loro qualità e degli effetti di queste, mostrano chiaramente di non essere semplicemente ideali; anzi, in pari tempo si manifesta in loro alcunchè di oggettivamente reale, una cosa in sè stessa; per quanto la loro apparenza possa essere diversa da questa cosa in sè.

Il *movimento* è in primo luogo un evento semplicemente *foronomico*, cioè tale che i suoi elementi sono unicamente tolti dallo spazio e dal tempo; la materia è l'elemento *mobile*; essa è già oggettivazione della cosa in sè. Ma la sua assoluta indifferenza verso il riposo e il movimento, in grazia della quale essa, non appena ha ricevuto uno di questi due stati permane in esso ed è tanto pronta a volare per tutta un'eternità quanto a riposare per tutta un'eternità, dimostra che alla cosa in sè, la quale si rappresenta come materia e presta a questa tutte le sue

forze, lo spazio e il tempo e quindi i contrasti di movimento e di riposo derivanti unicamente dallo spazio e dal tempo, non sono affatto inerenti, anzi le sono *completamente estranei*, e quindi non sono venuti dall'*apparente* nell'apparenza, ma dall'*intelletto* che afferra l'apparenza: al quale intelletto essi appartengono, come sue forme.

Chi, (sia detto di passaggio) vuol farsi una concezione veramente vivente della qui addotta legge dell'inerzia, si immagini di trovarsi al confine dell'Universo, davanti allo spazio vuoto, e spari in questo spazio una pistola. La sua palla volerà per tutta l'eternità, in una direzione immutata: bilioni di anni di volo non la stancheranno, non le mancherà mai lo spazio per volare più oltre, nè le verrà mai meno il tempo. Si aggiunge, che noi sappiamo tutto ciò *a priori*, e appunto perciò con completa certezza. Io penso che l'idealità trascendentale, cioè la fantasmagoria cerebrale di tutta questa cosa, diventa qui straordinariamente sensibile.

Una trattazione dello *spazio* analoga e parallela alla precedente trattazione sul tempo si potrebbe qui congiungere al fatto che la materia, non può essere nè aumentata nè diminuita mediante la ripartizione o l'estensione o la compressione nello spazio; come pure col fatto che nello spazio assoluto il riposo e il movimento rettilineo coincidono foronomicamente e sono la stessa cosa.

Un presentimento della dottrina Kantiana dell'idealità del tempo si manifesta in parecchie sentenze degli antichi filosofi; su ciò io ho già addotto in altri luoghi il necessario. *Spinoza* dice precisamente: « tempus non est affectio rerum, sed tantum me-

rus modus cogitandi ». (*Cogitata metaphysica*, c. 4).
Propriamente, la coscienza dell'idealità del tempo si trova già alla base del concetto di *eternità*, sempre esistito. Poichè l'eternità è essenzialmente l'opposto del tempo, e gli uomini intelligenti ne intesero sempre così la nozione, cosa che poterono soltanto in conseguenza del sentimento che il tempo si trova unicamente nel nostro intelletto, e non nell'esistenza delle cose in sè. Soltanto la inintelligenza degli incapaci non seppe spiegarsi altrimenti il concetto di eternità che come un tempo senza fine. Appunto ciò costrinse gli scolastici ad esplicitate sentenze come questa: « aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans »; e già Platone nel « *Timeo* », e Plotino avevano ripetutamente detto: αἰώνος εἰκὼν κίνησις ὁ χρόνος. Si potrebbe, in questo senso, chiamare il tempo una eternità disgregata, e fondare su ciò l'asserzione che se non c'è eternità non ci può nemmeno essere tempo. Dopo Kant, il concetto dell'*Essere senza tempo* fu, in quel senso, introdotto nella filosofia; ma si deve andare molto guardinghi nel servirsene; perchè esso è uno di quei concetti che si possono bensì pensare ma non dimostrare intuitivamente nè realizzare.

Che il tempo scorra dappertutto e in tutte le teste in modo perfettamente uniforme, si potrebbe benissimo comprendere, se esso fosse, come i corpi, alcunchè di puramente esterno, oggettivo, percepibile coi sensi. Ma esso non è tale: non lo possiamo nè vedere nè toccare. E non è nemmeno il semplice movimento, o qualsiasi altro mutamento, dei corpi; piuttosto, il movimento è *nel* tempo, il quale perciò è già presupposto da quello come condizione: perchè l'orologio cammina troppo in fretta o troppo ada-

gio, ma non il tempo con l'orologio; l'uniforme e il normale, al quale si riferisce ogni velocità ed ogni lentezza, è il vero decorso del tempo. L'orologio *misura* il tempo, ma non lo *fa*. Se tutti gli orologi si fermassero, se il sole stesso si fermasse, se si arrestasse ogni movimento e mutazione, ciò non impedirebbe neppure per un momento il decorso del tempo; questo continuerebbe il suo andamento uniforme e ormai, non più accompagnato da cambiamenti, seguirebbe a scorrere. Esso, come dicemmo è, inoltre, cosa percepibile, esternamente data e operante sopra di noi, quindi non è nulla di propriamente oggettivo. Dunque non rimane altro che il credere ch'esso si trovi in noi, che esso sia il nostro proprio processo mentale, procedente indisturbato, o, come Kant dice, la forma del senso interiore e di tutta la nostra rappresentazione; quindi formi la più intima e fondamentale armatura della scena di questo mondo oggettivo. La uniformità del suo decorrere in tutte le teste mostra più di ogni altra cosa che noi tutti siamo immersi nel medesimo sogno, anzi, che è un solo Essere quello che sogna quel sogno. (Se, data questa origine soggettiva del tempo, taluno volesse meravigliarsi della completa uniformità del suo decorso in tante teste diverse, si fonderebbe sopra un malinteso: perchè qui l'uniformità deve significare che in un tempo eguale trascorre un tempo eguale, quindi si dovrebbe formare l'assurda ipotesi di un secondo tempo, nel quale il primo scorra a-dagio o in fretta).

La stessa cosa si può dimostrare dello spazio, in quanto che io posso lasciare dietro di me tutti i mondi, per numerosi che essi siano, senza riuscir mai ad uscire fuori dallo spazio: anzi, io porto con me dap-

pertutto lo spazio; perchè esso è inerente al mio intelletto e fa parte della macchina della rappresentazione nella scatola del mio cervello.

Ora il *tempo* è quella categoria del nostro intelletto in grazia della quale ciò che noi concepiamo come il futuro sembra non esistere affatto ora; ma questa illusione svanisce, quando il futuro è diventato presente. In alcuni sogni, nel sonnambulismo chiaroveggenza e nella seconda vista, quella forma illusoria viene talvolta messa da parte; e allora il futuro appare come presente. Di qui si spiega come i tentativi fatti sinora per sventare di proposito, anche solo nelle circostanze secondarie, ciò che ha annunciato un uomo dotato di seconda vista, abbiano dovuto fallire; perchè il veggente ha visto ciò nella realtà, che anche allora già esisteva; così come noi percepiamo il presente; quindi ciò è egualmente immutabile come il passato. (Esempi di tentativi di questo genere si trovano nell'Archivio di Kieser per il magnetismo animale, vol. 8, parte 3).

Conformemente a questo, la *necessità* di tutto ciò che avviene ossia si presenta successivamente nel tempo, necessità che si presenta a noi mediante la catena delle cause e degli effetti, è semplicemente il modo in cui noi, nella forma del tempo, percepiamo ciò che unicamente e invariabilmente esiste; oppure anche è l'impossibilità che l'esistente, sebbene venga da noi conosciuto oggi come futuro, domani come presente, posdomani come passato, non sia tuttavia identico a sè stesso, unico ed immutabile. Come nella finalità dell'organismo si rappresenta l'unità della volontà oggettivantesi in esso, unità che tuttavia nella nostra intuizione legata allo spazio viene percepita come

una molteplicità di parti e come la loro concordanza verso uno scopo (vedi « La volontà della Natura », pag. 61); così la necessità di tutto ciò che avviene, imposta dalla catena causale, produce l'unità dell'essenza che in essa si oggettiva; ma questa unità, nella nostra intuizione legata al tempo viene intesa come una successione di situazioni, ossia come passato, presente e avvenire; mentre l'Essere in sé non conosce tutto ciò, ma esiste nel *Nunc stans*.

Le separazioni mediante lo *spazio* vengono, nella chiaroveggenza sonnambolica, molto più spesso e più facilmente eliminate, che quelle mediante il *tempo*; poichè ciò che è *semplicemente assente* e lontano viene molto più sovente portato all'intuizione che ciò che realmente è ancora di là da venire. Nel linguaggio di *Kant* ciò si potrebbe spiegare col fatto che lo spazio è semplicemente la forma dell'esterno, il tempo quella dell'interno. Che tempo e spazio, secondo la loro forma, vengano intuiti *a priori*, *Kant* lo ha insegnato; ma che ciò possa avvenire anche secondo il loro *contenuto*, lo insegna il sonnambulismo chiaroveggente.

IV.

La più luminosa ed in pari tempo più semplice prova dell'*idealità dello spazio* è questa, che noi non possiamo sopprimere nel nostro pensiero lo spazio, come possiamo sopprimere ogni altra cosa. Noi non possiamo altro che vuotarlo: possiamo col pensiero eliminare dallo spazio tutto, tutto, tutto, possiamo far svanire tutto, possiamo anche figurarci che lo spazio tra le stelle fisse sia assolutamente vuoto, ecc. Solo dello *spazio stesso* non ci possiamo

in nessun modo sbarazzare: checchè facciamo, dovunque ci collochiamo; esso esiste e in nessun luogo ha un termine; perchè si trova alla base di tutta la nostra rappresentazione e ne è la prima condizione. Ciò prova con tutta sicurezza che *lo spazio appartiene al nostro intelletto stesso*, ne è parte integrante, è quello che fornisce i primi fili al tessuto dell'intelletto sul quale viene poi rappresentato il variopinto mondo degli oggetti. Poichè lo spazio si presenta subito, non appena un oggetto deve essere rappresentato, e in seguito accompagna tutti i movimenti, le variazioni e i tentativi dell'intelletto intuente, così perseverantemente come gli occhiali che io porto sul naso accompagnano tutti i movimenti e le pieghe della mia persona, o come l'ombra accompagna il corpo. Se io osservo che una cosa si trova presso di me dappertutto e in tutte le circostanze, io concludo che questa cosa mi è inerente: così per esempio se un odore particolare al quale io vorrei sfuggire si trova sempre presente, dovunque io vada. Non altrimenti avviene con lo spazio: qualunque cosa io possa pensare, qualunque mondo io mi possa rappresentare, lo spazio è sempre presente e non vuole cedere. Ora, se lo spazio è, come di qui appare evidente, una funzione, anzi, una funzione fondamentale del mio stesso intelletto, la idealità che da ciò segue si estende a tutto ciò che è spaziale, ossia a tutto ciò che si rappresenta nello spazio; questo, può anche avere un'esistenza oggettiva in sè stesso, ma in quanto è *spaziale*, ossia in quanto ha forma, grandezza e movimento, è determinato soggettivamente. Anche i calcoli astronomici, così esatti e giusti, sono possibili solo per il fatto che lo spazio è propriamente nella nostra testa. Quindi noi

non conosciamo le cose quali sono in sè, ma solo quali ci appaiono. Questo è il grande insegnamento del grande *Kant*.

Che lo spazio infinito sia indipendente da noi, quindi assolutamente oggettivo ed esistente in sè stesso, e che una semplice immagine di esso, come di uno spazio infinito, giunga per gli occhi al nostro cervello, è questa la più assurda di tutte le idee, ma in certo senso è la più feconda; perchè, chi si è reso conto della sua assurdità, appunto con ciò riconosce direttamente la semplice esistenza apparente del nostro mondo, intendendola come un semplice fenomeno del cervello, che, come tale, scompare con la morte del cervello, per lasciare come residuo un tutt'altro mondo, il mondo delle cose in sè. Il fatto che la testa si trovi nello spazio non le impedisce di ravvisare che tuttavia lo spazio è soltanto nella testa.

IV bis.

Quando io dico « in un altro mondo », è vera mancanza di comprensione il domandare: « *dove* si trova dunque l'altro mondo? ». Poichè lo *spazio*, il quale appunto dà un senso ad ogni « *dove* », appartiene appunto al *nostro* mondo; fuori di questo mondo non c'è nessun « *dove* ». La pace, il riposo e la felicità abitano unicamente là, dove non c'è *nessun dove* e *nessun quando*.

V.

Ciò che la luce è per il mondo esterno dei corpi, l'intelletto è per il mondo interno della coscienza. Poichè questo si comporta con la volontà, quin-

di anche con l'organismo il quale è semplicemente la volontà percepita oggettivamente, press'a poco come la luce si comporta col corpo infiammabile e con l'ossigeno, la cui unione produce l'esplosione. E come la luce, quanto più è pura, tanto meno si mescola al fumo del corpo che brucia, così anche l'intelletto è tanto più puro, quanto più completamente è separato dalla volontà, dalla quale è derivato. Con una metafora ardita si potrebbe dire: la vita è, notoriamente, un processo di combustione: la luce che in tale combustione si sviluppa, è l'intelletto.

VI.

Sui seguenti due motivi si fonda il fatto che la nostra conoscenza, come il nostro occhio, guardi solo verso l'esterno e non verso l'interno, così che quando l'indagatore tenta di volgersi verso l'interno per conoscere sè stesso guarda in una completa oscurità e cade nel vuoto completo:

1). Il *soggetto della conoscenza* non è cosa autonoma, non è una cosa in sè, non ha un'esistenza indipendente, originaria, sostanziale; esso è una semplice apparenza, una cosa secondaria, un accidente, condizionato dall'organismo il quale è l'apparenza della *volontà*: in una parola, non è altro che il fuoco in cui convergono tutte le forze del cervello; come ho spiegato nel secondo volume della mia opera principale, cap. 22, pag. 277. Come potrebbe dunque questo soggetto della conoscenza conoscere sè stesso, poichè esso in sè non è niente? Se si volge verso l'interno, conosce bensì la volontà, che è la base della sua essenza, ma

per il soggetto *conoscente* questa non è ancora una vera conoscenza di sè, è invece la conoscenza di un'altra cosa, distinta ancora da lui, che però ora, come già conosciuta, è soltanto più apparenza, una apparenza che ha per forma semplicemente il tempo, e non, come le cose del mondo esterno, oltre al tempo anche lo spazio. Ma astraendo da ciò, il soggetto conosce la volontà appunto solo come conosce le cose esterne, nelle sue manifestazioni, ossia nei singoli atti di volontà e nelle altre affezioni che si intendono coi nomi di desiderii, affetti, passioni e sentimenti; quindi la conosce sempre solo come fenomeno, sebbene non limitato dallo spazio come le cose esterne. Ma, per il motivo addotto, il soggetto indagatore non può conoscere sè stesso; perchè in lui non c'è nulla da conoscere, se non questo, ch'egli è il conoscente e appunto perciò non può essere il conosciuto. E' un fenomeno, che non ha altra manifestazione che il conoscere; quindi non può essere riconosciuta in lui nessun'altra manifestazione.

2. La *volontà* in noi è assolutamente cosa in sè, esistente per sè, primaria, autonoma, la cosa la cui apparenza si rappresenta, in qualità di organismo, nella intuizione spaziale del cervello. Quindi nemmeno essa è capace di conoscere sè stessa; perchè essa, in sè e per sè, non è altro che una cosa che vuole, non una cosa che *conosce*; essa, come tale, non conosce nulla, quindi nemmeno sè stessa. Il conoscere è una funzione secondaria e mediata, che alla volontà, cosa primaria, nella sua vera essenza, non spetta direttamente.

VII.

La semplice e spregiudicata osservazione di sè, associata ai dati dell'anatomia, conduce al risultato che l'intelletto, come la sua oggettivazione cioè il cervello, con l'apparato dei sensi inerente a questo, non è altro che una impressionabilità elevatissima alle influenze esterne, ma non forma il nostro Essere originario e propriamente intimo; che quindi in noi l'intelletto non è ciò che è nella pianta la forza impulsiva o nella pietra la pesantezza associata alle forze chimiche; come tale, risulta unicamente la *volontà*. Ma l'intelletto è in noi ciò che è nella pianta la semplice sensibilità alle influenze esterne, alle azioni fisiche e chimiche, e a tutto ciò che può favorire od ostacolare la sua crescita e il suo rigoglio; ma in noi questa impressionabilità è così eccezionalmente elevata, che in grazia di essa tutto il mondo oggettivo, il mondo come rappresentazione, si rappresenta, e quindi prende in tal modo la sua origine come oggetto. Per spiegarsi bene questo, ci si immagini il mondo senza creature animali. Allora esso è senza percezione, quindi propriamente non esiste oggettivamente: tuttavia figuriamoci che esista così. Ora ci si immagini una grande quantità di piante, spuntate dal suolo fitte le une accanto alle altre. Su queste piante, molte cose agiscono, come l'aria, il vento, l'urto di una pianta contro l'altra, l'umido, il freddo, la luce, il caldo, la tensione elettrica, ecc. Ora si aumenti, col pensiero, sempre più l'impressionabilità di quelle piante a quelle influenze: questa impressionabilità finisce per di-

ventare sensazione, accompagnata alla capacità di riferire l'impressionabilità alle sue cause, e quindi infine diventa percezione: ed ecco, tosto il mondo esiste, rappresentandosi nel tempo, nello spazio e nella causalità; tuttavia rimane un semplice risultato degli influssi esterni sulla impressionabilità delle piante. Questa immagine è molto appropriata a rendere afferrabile l'esistenza puramente fenomenale del mondo esterno. Perchè a chi potrà ancora venire in mente di sostenere che le circostanze, i rapporti, i quali hanno la loro esistenza in una simile intuizione nascente da semplici relazioni tra un'influenza esterna e una impressionabilità vivente rappresentino l'essenza veramente oggettiva, originaria e intima di tutte quelle potenze naturali operanti sulle piante, ossia il mondo delle cose in sè? Quindi con quella immagine possiamo renderci intelligibile perchè il regno dell'intelletto umano abbia confini così angusti, quali gli assegna Kant nella « Critica della ragion pura ».

La cosa in sè invece è unicamente la *volontà*. Quindi la volontà crea e porta tutte le proprietà del fenomeno. A torto le viene fatto carico dell'elemento morale: ma la *conoscenza* e la sua forza, quindi l'intelletto, appartengono alla sua apparenza, e quindi, mediatamente, ad essa.

Il fatto che uomini limitati e goffi siano sempre oggetto di alquanto disprezzo, può, almeno in parte, dipendere da questo, che in loro la volontà si è resa di così lieve peso, che per raggiungere i suoi scopi ha caricato con sè soltanto due oncie di conoscenza.

Non solo, come ho detto più sopra e già nella mia opera principale (vol. I, §. 14), ogni *evidenza* è intuitiva, ma è tale anche ogni vera e schietta *comprensione* delle cose. Ciò attestano già le innumerevoli espressioni tropiche in tutte le lingue, che sono sforzi fatti per ricondurre ogni cosa astratta ad una cosa percepibile. Perchè i semplici concetti astratti di una cosa non danno una reale comprensione di questa; sebbene mettano in grado di parlarne così, come molti parlano di molte cose; sicuro, per parlarne, certuni non hanno nemmeno bisogno dei concetti; bastano loro le semplici parole, per esempio i termini d'arte che hanno imparato.

Viceversa, per comprendere realmente e veramente una cosa, è necessario l'affermarla *intuitivamente*, il farsene una chiara immagine, possibilmente dalla realtà stessa, altrimenti per mezzo della fantasia. Anche ciò che è troppo grosso o troppo complicato per essere tutto visto con un solo sguardo, dobbiamo, per comprenderlo veramente, rappresentarcelo intuitivamente o suddividendolo o per mezzo di un rappresentante che possa essere tutto visto da noi; ma ciò che non ammette questo spediente, dobbiamo almeno tentare di rendercelo percepibile mediante un'immagine intelligibile o un simbolo. Tanto la intuizione è la base della nostra conoscenza! Ciò si mostra anche nel fatto che noi pensiamo bensì *in abstracto* numeri grandissimi, e distanze enormi, esprimibili soltanto mediante simili numeri, come le astronomiche, ma non li comprendiamo propriamente e immediatamente, anzi ne abbiamo soltanto un concetto di rapporto.

Ma ancor più di ogni altro, il *filosofo* deve creare da quella fonte originaria, dalla conoscenza intuitiva, e quindi aver sempre davanti agli occhi le cose stesse, la Natura, il mondo, la vita, e non fare dei libri la base e il testo dei suoi pensieri; deve anche continuamente saggiare e controllare alle cose i concetti tradizionali, e quindi utilizzare i libri non come fonti della conoscenza ma solo come sussidii. Perchè egli riceve soltanto di seconda mano ciò che i libri danno, e spesso lo riceve alquanto falsificato; è solo un riflesso, una contraffazione dell'originale, cioè del mondo, e di rado lo specchio era completamente puro. Invece la Natura, la realtà, non mente: di ogni verità fa precisamente una verità. Quindi il filosofo deve porre in lei il suo studio, e precisamente deve fare suo problema dei grandi e chiari lineamenti della Natura, del carattere essenziale e fondamentale della Natura. Quindi farà oggetto della sua trattazione i fenomeni essenziali e generali, ciò che è sempre e dappertutto, e abbandonerà i fenomeni speciali, particolari, rari, microscopici o transitorii al fisico, allo zoologo, allo storico, ecc. Lui occupano cose più importanti: il complesso dell'Universo, ciò che in esso è essenziale, le verità fondamentali, sono la sua alta mèta. Quindi egli non può contemporaneamente occuparsi di dettagli e di cose microscopiche; come colui che dalla vetta di un alto monte guarda il paesaggio non può contemporaneamente laggiù nella valle studiare le erbe e classificarle, e deve lasciare al botanico questo lavoro.

Per dedicare sè e tutte le proprie forze ad una scienza speciale, si deve avere grande amore

per essa, ma contemporaneamente grande indifferenza verso le altre; perchè si può esercitare quella solo al patto di restare ignoranti in tutte le altre: come colui che sposa una donna, rinunzia a tutte le altre. Quindi gli spiriti di primo ordine non si dedicheranno mai ad una scienza speciale; perchè sta loro troppo a cuore il guardare nel Tutto. Essi sono marescialli, non capitani; maestri di cappella, non sonatori d'orchestra. Come potrebbe un grande spirito trovare la propria soddisfazione nell'imparare a conoscere nel complesso delle cose, un determinato ramo di esse, un solo campo, esattamente e nei suoi rapporti con gli altri, ma lasciando tutto il resto fuori della sua attenzione? Anzi, egli è evidentemente rivolto verso il Tutto; i suoi sforzi vanno al complesso delle cose, all'Universo in generale, e nulla può restare a lui estraneo; quindi non può far consistere la sua vita nell'esaurire i dettagli di una disciplina speciale.

VIII bis.

A. — L'*insuccesso* finora riportato dalla *filosofia* si può necessariamente spiegare col fatto che essa, in luogo di limitarsi alla profonda comprensione del mondo dato, vuole andare più in là di questo e tenta di scoprire le ragioni ultime di ogni esistenza, i rapporti eterni, che il nostro intelletto è incapace di pensare: la forza di comprensione del nostro intelletto giunge soltanto a ciò che i filosofi hanno chiamato ora cose ultime, ora fenomeni, insomma alle forme fuggitive di questo mondo e a ciò che serve per la nostra persona, i no-

stri fini e la nostra conservazione: esso è immanente. Quindi, anche la sua filosofia deve essere immanente e non assurgere a cose oltreterrestri, ma deve limitarsi a comprendere fundamentalmente il mondo dato: esso offre sufficiente materia!

B. — Se è così, nel nostro intelletto noi abbiamo un misero dono della Natura: se esso serve semplicemente ad afferrare i rapporti che interessano la nostra miserevole esistenza individuale e sussistono solo durante il breve tratto della nostra temporanea vita, e viceversa non entra in lui e non potrà mai afferrare, anche se gli fosse esposto, ciò che unicamente è degno di interessare una creatura pensante, — la spiegazione della nostra esistenza in generale, e l'interpretazione delle vicende dell'Universo nel loro complesso, insomma la soluzione dell'enigma del nostro sogno di vita, — in tal caso io trovo che non val la pena di coltivare l'intelletto e di occuparsi di esso; è cosa che non merita che c'inchiniamo ad essa.

A. — Amico mio, quando noi litighiamo con la Natura, di solito abbiamo torto. Pensa: « *Natura nihil facit frustra nec supervacaneum (et nihil largitur)* ». Noi siamo creature semplicemente transitorie, temporanee, finite, di sogno, trapassanti come ombre; che potrebbe farsi di simili creature un intelletto che afferrasse i rapporti infiniti, eterni, assoluti? E come potrebbe poi un tale intelletto abbandonare questi rapporti per poi volgersi alle piccole circostanze della nostra effimera esistenza, che per noi sono le sole reali, le sole che ci riguardano, ed essere idoneo ancora a queste? La Natura, accordandoci un simile intelletto, non so-

lo avrebbe commesso un « *frustra* » incommensurabilmente grande, ma avrebbe lavorato contro gli scopi che si propone con noi. Perchè come *Shakespeare* dice, a che servirebbe

we fools of nature,
So horridly to shake our disposition,
Whith thoughts beyond the reaches of our souls.

(Amleto, atto I., sc. 4). ?

Una simile capacità di visione metafisica, perfetta ed esauriente, non forse ci renderebbe incapaci di tutte le opere fisiche, di ogni nostro agire, di ogni nostra occupazione, e non ci immergerebbe forse per sempre in un gelido terrore, come colui che ha visto uno spettro ?

B. — Ma è una stolta *petitio principii*, quella che tu fai, cioè che noi siamo semplicemente creature temporanee, transitorie, finite; noi siamo in pari tempo infiniti, eterni, siamo il principio originario della Natura stessa: quindi val la pena di cercare instancabilmente « se in ultimo la Natura non motivi sè stessa ».

A. — Secondo la sua propria metafisica noi siamo ciò solo in un certo senso, come cosa in sè, non come fenomeno, come intimo principio dell'Universo e non come individui, come volontà di vivere e non come soggetti della conoscenza individuale. Qui invece si parla solo della nostra natura intelligente, non della volontà, e come intelligenze noi siamo individuali e finiti; quindi è tale anche il nostro intelletto. Lo scopo della nostra vita (mi permetto un'espressione metaforica) è pratico,

non teorico; il nostro agire, non il nostro conoscere appartiene all'eternità; il guidare quest'azione e in pari tempo presentare alla volontà uno specchio, è ciò per cui il nostro intelletto esiste ed è ciò che esso fornisce. Un di più lo renderebbe, assai probabilmente, inetto a far questo: noi vediamo già che il genio, questo piccolo eccesso di intelletto, riesce d'ostacolo alla carriera dell'individuo che ne è dotato, e lo rende esternamente infelice, anche se può internamente renderlo beato.

B. — E' bello, che tu mi ricordi il genio! Esso rovescia in parte i fatti che tu vuoi giustificare: in lui il lato teorico prevale anormalmente sul pratico. Anche se esso non può afferrare i rapporti eterni, tuttavia vede alquanto più profondamente nelle cose di questo mondo: « attamen est quodam prodire tenus ». E' certamente già questo l'intelletto così favorito meno idoneo ad afferrare le cose finite, terrestri e paragonabile ad un telescopio in un teatro. Qui sembra essere il punto in cui noi ci troviamo d'accordo, e al quale deve fermarsi la nostra comune trattazione.

IX.

L'occhio, fissando a lungo un oggetto, diventa torbido e non vede più: allo stesso modo l'intelletto, pensando lungamente sulla medesima cosa, diventa incapace di indagarla e intenderla ulteriormente, diventa torbido e confuso. Si deve lasciare quella cosa, per poi riprenderla; e allora la si ritrova fresca, con contorni chiari. Quindi, quando Platone nel « Convito » racconta che Socrate, nel meditare sopra una cosa che gli era venuta in men-

te, stette per ventiquattro ore rigido e fermo come una colonna, si deve non solo dire: non è vero, ma anche aggiungere: è mal trovato. Con questo bisogno di riposo dell'intelletto si spiega anche il fatto che se noi, dopo una lunga pausa, guardiamo come nuovi ed estranei nel quotidiano decorso delle cose di questo mondo, e quindi volgiamo ad esse uno sguardo fresco, veramente spregiudicato, la loro connessione e il loro significato ci sono chiari con la purezza e la profondità massima; cosicchè allora vediamo con evidenza cose, delle quali non comprendiamo come non si accorgano tutti coloro che continuamente si aggirano in mezzo ad esse. Quindi un simile chiaro momento può essere paragonato ad un « lucido intervallo ».

X.

In senso superiore, anche le ore d'entusiasmo, coi loro istanti di illuminazione e di vera concezione, sono soltanto i « lucidi intervalli » del genio. Quindi si potrebbe dire che il genio abita soltanto un piano più in alto che la follia. Ma propriamente, anche la ragione dell'uomo ragionevole opera soltanto nei lucidi intervalli: perchè anche l'uomo non è sempre ragionevole. Anche il saggio non è sempre tale; e nemmeno il semplice erudito è sempre ragionevole; perchè talora non sa ricordare le cose che gli sono più famigliari e metterle insieme con ordine. Insomma, « nemo omnibus horis sapit ». Sembra che tutto ciò indichi un certo flusso e riflusso degli umori del cervello, o tensione o rallentamento delle fibre di esso.

Se ora, quando è più alto il riflusso di questa

marea, ci coglie improvvisamente una nuova e profonda idea, e quindi naturalmente i nostri pensieri raggiungono un alto grado di vivacità, l'occasione di questo fatto sarà sempre un'intuizione, ed una visione intuitiva si troverà alla base di ogni grande idea. Perchè le parole destano pensieri negli altri, immagini in noi.

XI.

S'intende da sè che si devono mettere in iscritto, il più presto possibile, le proprie meditazioni aventi qualche valore: se talvolta dimentichiamo quanto ci è successo, ancor più spesso dimentichiamo quanto abbiamo pensato. Ma le idee non vengon quando vogliamo *noi*, sibbene quando vogliono *esse*. Invece, ciò che riceviamo già pronto dall'esterno, ciò che abbiamo semplicemente imparato, ciò che in ogni caso si può trovare nei libri, è meglio non metterlo per iscritto, è meglio non fare collezioni di pensieri; perchè lo scrivere una cosa significa abbandonarla all'oblio. Ma con la nostra memoria dobbiamo comportarci severamente e dispoticamente, affinchè essa non disimpari l'obbedienza; per esempio, quando non possiamo richiamare esattamente una cosa, versi o parole, non dobbiamo cercarla nei libri, ma tormentare per settimane periodicamente la memoria, finchè essa abbia fatto il suo dovere. Perchè, quanto più lungamente si è dovuto meditarci sopra, tanto più solidamente la cosa rimane in seguito impressa. Quello che si è così estratto, con grande sforzo, dalla profondità della propria memoria, un'altra volta si

troverà molto più facilmente al nostro comando che se l'avessimo rinfrescata con l'aiuto dei libri.

La *mnemonica* invece si basa, in fondo, su questo, che si accorda maggior fiducia al proprio spirito che alla propria memoria, e quindi si affidano a quello i servigi che dovrebbe rendere questa. Lo spirito deve sostituire, ad una cosa difficile da ritenersi, un'altra cosa facile da ritenersi, per poi tradurre di nuovo questa in quella. Ma questa *mnemonica* sta alla memoria naturale come una gamba artificiale sta ad una gamba vera, e soggiace, come ogni cosa, alla sentenza di Napoleone: « tout ce qui n'est pas naturel est imparfait ». Giova il servirsene per cose o parole imparate di fresco, come di una grucciona provvisoria, finchè quelle siano incorporate nella memoria naturale, diretta. Come la nostra memoria cominci a trovare subito e ricavare ciò che ogni volta cerca dal campo, spesso sterminato, delle sue provviste, come la ricerca, talora lunga e cieca, proceda propriamente, come ciò che prima si era cercato invano, quando scopriamo un piccolo filo che pende da esso ma magari dopo un paio d'ore, e talvolta dopo giorni, venga a noi, da sè e senza che gli sia data occasione, come se ci fosse sussurrato, tutto questo è un enigma per noi stessi, che abbiamo parte in questo processo; ma a me sembra indubitabile che queste operazioni così sottili e misteriose, in una quantità e molteplicità così enorme del materiale dei ricordi, non possano mai essere sostituite da un artificiale e cosciente giuoco con analogie, nelle quali la memoria naturale deve pur sempre rimanere il *primum mobile*, con la differenza che ora invece di una cosa ne deve ritenere due, il segno e la cosa indicata dal se-

gno. In ogni caso, una simile memoria artificiale può soltanto possedere una provvista relativamente molto piccola.

Ma in generale ci sono due maniere con cui le cose vengono impresse nella nostra memoria: o di proposito, in quanto le mandiamo a memoria intenzionalmente; in tal caso, se si tratta di semplici parole o cifre possiamo anche talora servirci di artifici mnemonici; o le cose si esprimono, senza nostro concorso, da sè, in grazia dell'impressione che fanno su di noi; e in tal caso le chiamiamo indimenticabili. Ma come di solito si sente una ferita non quando la si riceve ma più tardi, così molti avvenimenti e molti pensieri uditi o letti fanno su noi una impressione più profonda di quanto sull'istante ci rendiamo conto: ma più tardi ci tornano sempre in mente; da ciò segue che noi non le abbiamo dimenticate, ma esse si sono incorporate nel sistema dei nostri pensieri per presentarsi all'ora giusta. A ciò si conviene evidentemente che quelle cose siano, sotto qualche aspetto, interessanti per noi. E a ciò si richiede che si abbia uno spirito vivace, accogliente con curiosità l'obiettivo, aspirante alla conoscenza ed al sapere. La sorprendente ignoranza di molti dotti, in cose del loro mestiere, ha per motivo ultimo la loro mancanza di interesse oggettivo per gli oggetti del loro stesso mestiere, quindi le constatazioni, le osservazioni, i giudizi che si riferiscono a quelle non fanno su di loro un'impressione vivace, non aderiscono a loro; del resto, essi in generale studiano non con amore ma facendo forza a sè medesimi.

Quanto più numerose sono le cose a cui un uomo prende un interesse vivace e obiettivo, tanto

più numerose si fisseranno per questa via spontanea nella sua memoria; quindi si riterrà di più nella gioventù, quando la novità delle cose aumenta l'interesse che si prende ad esse. Questa seconda via è molto più sicura della prima; inoltre, sceglie da sè quello che è importante per noi; sebbene, negli sciocchi, si limiti ai fatti aventi un interesse personale.

XI bis.

La memoria è un essere capriccioso e bizzarro, che si può paragonare ad una giovane fanciulla; talvolta rifiuta, molto inattesamente, ciò che ha cento volte concesso, e lo offre più tardi, quando non ci si pensa più.

Una parola aderisce più saldamente nella memoria se la si annoda ad un fantasma, che se la si annoda ad un semplice concetto.

Sarebbe una bella cosa se si sapesse una volta per tutte, e in eterno, *ciò che si è imparato*; ma non è così: tutto ciò che si è imparato deve essere di quando in quando rinfrescato col ripeterlo; altrimenti va gradatamente in dimenticanza. Ma poichè la semplice ripetizione annoia, si deve sempre, in più, imparare qualcosa di nuovo: quindi « aut progredi, aut regredi ».

XII.

La *qualità* dei nostri pensieri (il loro valore formale) viene dall'interno; ma la loro *direzione*, e quindi la loro materia, viene dall'esterno; cosicchè, ciò che noi pensiamo in ogni momento dato, è

il prodotto di due fattori profondamente diversi. Quindi per lo spirito gli oggetti sono soltanto ciò che il plettro è per la lira: di quì la grande diversità dei pensieri che una medesima vista desta in teste diverse. Quando, — io mi trovavo allora negli anni del fiore del mio spirito e nel punto culminante delle sue forze, — propizie circostanze addussero l'ora in cui il cervello ebbe la sua più alta tensione, il mio occhio poteva colpire qualunque oggetto volesse, quest'oggetto mi faceva rivelazioni e si svolgeva una serie di pensieri che erano degni di essere messi per iscritto, e vennero messi. Ma nel seguito della vita, soprattutto negli anni in cui le forze diminuiscono, quelle ore divennero sempre più rare: perchè gli oggetti sono il plettro, ma lo spirito è la lira. Se questa sia ben costrutta e altamente disposta, è ciò che forma la grande differenza del mondo che si rappresenta in ciascuna testa. Ciò dipende da condizioni fisiologiche ed anatomiche; d'altra parte il caso tiene in mano il plettro, adducendo gli oggetti che ci devono occupare. Ma quì una grande parte della cosa è posta nel nostro arbitrio, in quanto che possiamo, almeno parzialmente, determinarla a piacer nostro, per mezzo degli oggetti di cui ci occupiamo o che ne circondano. A questo dovremmo dunque volgere qualche diligenza e comportarci con metodica intenzionalità. Ci indica una simile intenzionalità il perfetto opuscolo di *Locke* « on the conduct of the understanding » (sulla condotta della ragione). Buoni e seri pensieri, su oggetti degni, non si lasciano però ad arbitrio nostro evocare in ogni momento; tutto ciò che possiamo fare è il lasciar loro libera la via, scacciando tutte le futili, sciocche o volgari ru-

minazioni ed eliminando le buffonate e le grullerie. Si può quindi dire che per pensare cose giudiziose il miglior mezzo è non pensare nulla di assurdo. Si lasci solo libero il posto ai buoni pensieri: essi verranno. Appunto per ciò non si deve, in ogni momento d'ozio, prendere tosto in mano un libro; si lasci una buona volta farsi il silenzio nella testa: allora vi nascerà facilmente qualcosa di buono. Molto giusta è l'osservazione fatta da *Riemern*, nel suo libro su Goethe, che i veri pensieri vengono quasi soltanto quando si cammina o si sta in piedi, rarissimamente quando si è seduti. Poichè dunque in generale l'avvento di pensieri vivaci, penetranti, preziosi è più conseguenza di favorevoli condizioni interne che di esterne, questo fatto spiega perchè, di simili pensieri, molti, che per lo più riguardano parecchi oggetti completamente diversi, sorgano rapidamente l'uno dietro l'altro o magari quasi contemporaneamente, in quale caso si incrocino e si danneggino come i cristalli di una drusa: perchè può succedere a noi come a colui che inseguiva due lepri alla volta.

XIII.

Quanto limitato e meschino sia il normale intelletto umano e quanto piccola la chiarezza della coscienza, si può misurare dal fatto che — nonostante l'effimera brevità della vita umana lanciata entro il tempo infinito, le difficoltà della nostra esistenza, gli innumerevoli enigmi che ci premono da ogni parte, il significante carattere di tanti fenomeni e la insufficienza della vita, — tuttavia non tutti filosofeggiano costantemente e senza riposo, e nem-

meno molti, e nemmeno alcuni, ma soltanto pochi; no, solo qua e là taluno, solo vere eccezioni. — Gli altri vivono in questo sogno, non molto diversamente dagli animali, dai quali si distinguono e sono superiori solo perchè provvedono ad alcuni anni futuri. Ai bisogni metafisici che per avventura si manifestino in loro, si provvede dall'alto e anticipatamente, per mezzo delle religioni; e queste, qualunque siano, bastano.

Tuttavia potrebbe darsi che tacitamente si filosofasse molto più di quanto sembra; qualunque possa essere il risultato di ciò. Perchè, la nostra situazione è veramente triste! vivere un breve tratto di tempo, pieno di fatiche, di miserie, di angoscia e di dolore, senza menomamente sapere *dove* veniamo, *dove* andiamo, *perchè* viviamo; e per di più ci sono preti di ogni colore, con le loro rispettive *rivelazioni* su questa materia, e minacce contro gli increduli!

XIV.

Quasi si potrebbe credere, che la metà di tutto il nostro pensare avvenga senza coscienza. Per lo più la conclusione viene senza che le premesse siano state chiaramente pensate. Ciò si può già dedurre dal fatto che talvolta un avvenimento di cui non prevediamo affatto le conseguenze, e ancor meno possiamo misurare l'influenza sui nostri affari, esercita tuttavia una influenza non misconoscibile su tutto il nostro stato d'animo, mutandolo in lieto o in triste: questa può solo essere la conseguenza di una inconscia ruminazione; la cosa è ancor più evidente nel caso seguente. Io ho preso

conoscenza dei dati effettivi di una cosa teorica o pratica: ora, spesso, senza che io ci abbia più pensato, dopo alcuni giorni, mi è venuto in mente da sè e si è trovato chiaro davanti a me il risultato, cioè il modo in cui la cosa si comporta o quello che si deve fare a proposito di essa; e l'operazione mediante la quale ciò si è verificato rimane a me tanto occulta quanto quella di una macchina calcolatrice: è stata appunto un'inconscia ruminazione. Così pure, quando io ho da poco scritto alcunchè intorno ad un tema, e poi ho abbandonato il soggetto, talvolta mi viene in mente un'aggiunta, quando non ci penso affatto più. Ed egualmente io posso cercare per giorni intieri nella mia memoria un nome che mi è sfuggito: e più tardi, quando non ci penso più, mi si presenta bruscamente, come se taluno me lo sussurrasse. Sicuro, i nostri pensieri migliori, più ricchi di senso e più profondi entrano bruscamente nella coscienza come un'ispirazione, e spesso in forma di una importante sentenza. Ma, evidentemente, essi sono i risultati di una lunga inconscia meditazione e di innumerevoli vedute dimenticate nei loro dettagli e messe da parte. Qui rimando a ciò che ho già esposto su questo soggetto nella mia opera principale, vol. 2, cap. 14. Quasi si potrebbe osare di affacciare l'ipotesi fisiologica, che il pensiero cosciente si realizzi sulla superficie del cervello, e quello incosciente nell'interno della sua sostanza midollare.

XV.

Data la monotonia della vita, e l'insipidità che ne deriva, si dovrebbe, dopo che essa è conside-

revolmente durata, trovarla insopportabilmente noiosa; se il costante progresso della conoscenza e del giudizio, in complesso, e l'intelligenza sempre migliore e più chiara di tutte le cose e di tutti gli avvenimenti non continuassero sempre il loro andamento, in parte come frutto dei viaggi e dell'esperienza, in parte anche per effetto dei cambiamenti che noi stessi subiamo attraverso le diverse età della vita, per opera dei quali veniamo in certo modo collocati in un punto di vista sempre nuovo, dal quale vediamo nelle cose aspetti non ancora conosciuti, e le cose ci appaiono diverse. In grazia di ciò, nonostante il diminuire della intensità delle forze dello spirito, il « *dies diem docet* » tiene fermo instancabilmente e spande sulla vita un fascino sempre nuovo, in quanto che l'identico si presenta continuamente come diverso e nuovo. Quindi, ogni vecchio che pensi ha per motto il Solonico: *γηράσκω δ' ἔτι πολλά διδασκόμενος*.

In ogni tempo ci offre il medesimo servizio il molteplice mutamento del nostro umore e del nostro stato d'animo, in grazia del quale vediamo ogni giorno le cose in luce diversa: anch'esso diminuisce la monotonia della nostra coscienza e del nostro pensiero, operando su quella come la luce sempre cangiante opera su un bel paesaggio, coi suoi inesauribilmente varii effetti luminosi, in grazia dei quali un paesaggio cento volte visto ci incanta di nuovo. Così la cosa nota sembra nuova ad uno stato d'animo mutato, e desta nuovi pensieri e nuove opinioni.

XVI.

Chi vuol realizzare *a posteriori*, ossia mediante tentativi, una cosa che potrebbe esaminare e decidere *a priori*, per esempio, la necessità di una causa di ogni cambiamento, oppure verità matematiche, o proposizioni di meccanica o di astronomia riconducibili alla matematica, o tesi che seguono da leggi naturali molto bene conosciute e indubitabili, — si rende spregevole. Un bell'esempio di questo genere ci danno i nostri moderni materialisti, che partono dalla chimica: la erudizione altamente unilaterale di costoro mi ha già altrove indotto ad osservare che la semplice chimica può bensì rendere capace di fare il farmacista, ma non il filosofo. (Confronta la prefazione allo scritto « La volontà della Natura », pag. 4). Costoro credono di aver fatto per via empirica una nuova scoperta con la verità *a priori*, da essi mille volte enunciata, che la *materia persiste*; la annunziano arditamente, a dispetto del mondo che non ne sa nulla, e la dimostrano onestamente, *per via empirica*. (« La dimostrazione di ciò, ci possono dare esattamente le nostre bilance e i nostri lumbicchi », dice il signor dottor Luigi Büchner nel suo libro « Forza e materia », che è l'eco ingenua di questa scuola). Tuttavia, essi sono così pusillanimi o ignoranti, che qui non si servono dell'unica parola esatta e valevole « materia » ma della parola « contenuto, sostanza » che è loro più familiare; di qui la proposizione *a priori*: « la materia persiste, quindi la sua quantità non può essere nè aumentata nè diminuita » è da loro enunciata nel modo seguente: « la

sostanza è immortale » : con ciò si sentono nuovi e grandi, nella loro nuova scoperta: perchè tale piccola gente ignora, naturalmente, che da secoli, anzi da millenni si disputa sui rapporti della materia, sempre persistente, con la forma che continuamente si presenta: essi vengono « quasi modo geniti » e soffrono fortemente di ὁψιμασία che Gellio (IX,7) descrive come « vitium serae eruditionis; ut quod numquam didiceris, diu ignoraveris, cum id scire aliquando coeperis, magni facias quo in loco cumque et quacumque in re dicere ». Oh se taluno al quale la Natura avesse donato pazienza, volesse darsi la pena di insegnare a questi garzoni di farmacia e di barbieri che, venendo dalle loro bottegucce chimiche, non sanno nulla, la differenza fra *materia* e *sostanza*, — la seconda è già la *materia qualificata*, ossia l'unione della materia con la forma, le quali possono anche separarsi di nuovo, e quindi unicamente ciò che persiste è materia, non la sostanza che può sempre diventare un'altra —, non eccettuati i loro 60 elementi chimici fondamentali! La indistruttibilità della materia non si può trovare con esperimenti; quindi resteremmo a tal soggetto nella eterna incertezza, se non la si stabilisse *a priori*. Quanto completamente e decisamente la conoscenza dell'indistruttibilità della materia, e del suo peregrinare attraverso tutte le forme, sia *a priori* e quindi indipendente da ogni esperienza, ci mostra un passo di *Shakespeare*, il quale certamente sapeva pochissima fisica e, in generale, non molto, ma però fa dire ad Amleto nella scena del beccchino (Atto 6, scena 1):

Il grande Cesare, morto e diventato polvere
Ottura un buco per ripararsi dal rigido nord,
Oh, la terra, di cui trema l'Universo,
Elevi una parete contro il vento e l'intemperie !

Così egli fa la stessa applicazione di quella verità che i nostri odierni materialisti usciti dalle farmacie e dalle cliniche hanno spesso messa in tavola, procurandosi così qualche evidente vantaggio e ritenendola, come abbiamo detto, un risultato dell'empirismo. Chi, viceversa, vuol dimostrare *a priori*, ciò che unicamente si può sapere *a posteriori*, mediante l'esperienza, fa il ciarlata-no e si rende ridicolo. Schelling e i Schellinghiani hanno fornito esempi di questo errore, quando, come taluno disse molto bene, tiravano *a priori* sopra un bersaglio che era collocato *a posteriori*. Si potrà ottimamente conoscere ciò che Schelling ha fornito in questo genere, leggendo il suo « Abbozzo di una filosofia della Natura ». Ivi salta agli occhi che egli, tacitamente ed empiricamente, astrae per proprio conto verità generali dalla Natura che sta davanti a noi e poi formula alcune espressioni sulla sua costituzione in generale. Con queste si presenta come se fossero principii, trovati *a priori*, della pensabilità di una Natura in generale, dai quali in seguito deduce felicemente lo stato di fatto prima trovato e che sta loro alla base, e dimostra ai suoi scolari che la Natura non può essere null'altro di quello che è :

« Il filosofo, che si presenta
E vi dimostra che la cosa doveva essere così ».

Come ameno esempio di tal genere si legga, a pagine 96 e 97 di quel libro di Schelling, la deduzione *a priori* della Natura inorganica e della pesantezza. A me sembra, leggendo questo, che un bambino mi faccia giochi di prestigio mentre io vedo chiaramente come egli metta le pallottoline sotto il bicchiere, dove in seguito egli deve mostrarsi tutto sorpreso di trovarle.

Dato che il maestro si comporta così, non dobbiamo stupirci di incontrare ancora lungamente i suoi discepoli sulla medesima via, e di vedere come essi vogliano dedurre *a priori* il contegno della Natura da concetti vaghi e acquisiti empiricamente, per esempio, forma di uovo, forma di palla, e da analogie arbitrariamente istituite e storte, come animali ovipari, animali col ventre, animali col petto, e simili fandonie; mentre delle loro gravi deduzioni si vede chiaramente che esse guardano continuamente con la coda dell'occhio verso ciò che è unicamente saputo *a posteriori* e tuttavia fanno orribile violenza alla Natura per modellarla secondo i loro capricci.

Quanto degnamente invece, di fronte a costoro, si comportano i Francesi, col loro onesto empirismo, che confessa di sforzarsi ad imparare soltanto dalla Natura e ad indagare l'andamento, non già a prescrivere le leggi. Unicamente per la via dell'induzione essi hanno trovato la loro ripartizione del regno animale, così profondamente concepita e appropriata, che i Tedeschi non sanno affatto apprezzare, anzi, la cacciano in seconda linea per mettere in luce la loro propria originalità mediante idee strane e storte, come quelle di Schelling sopra men-

zionate; e poi si ammirano fra loro, questi acuti ed equi giudici dei meriti spirituali! Quale fortuna, essere nati in una nazione simile!

XVII.

E' del tutto naturale che noi assumiamo un contegno di difesa e di negazione verso ogni nuova veduta sul cui oggetto ci siamo già fissati un giudizio. Perchè questa penetra ostilmente nel sistema, provvisoriamente chiuso, delle nostre condizioni, scuote la tranquillità conquistata con esso, ci costringe a nuovi sforzi e fa andare perduti sforzi antichi. Quindi, una verità che ci liberi da errori si può paragonare ad una medicina, tanto per il suo gusto amaro e ripugnante quanto per il fatto che esercita la sua azione non nel momento in cui la si prende ma solo dopo qualche tempo.

Se vediamo che già l'individuo è ostinato nel conservare i suoi errori, troviamo ancor più ostinata la massa e la moltitudine degli uomini: di fronte alle loro opinioni accettate, l'esperienza e l'insegnamento possono lavorare inutilmente per secoli. Quindi ci sono errori, generalmente amati, e saldamente accreditati, quotidianamente ripetuti con soddisfazione e sufficienza da innumerevoli persone, dei quali io ho cominciato un elenco, che prego altri di continuare.

- 1) Il suicidio è un'azione codarda.
- 2) Chi diffida degli altri è egli stesso disonesto.
- 3) Il merito e il genio sono sinceramente modesti.
- 4) I pazzi sono assai infelici.

5) Non si può imparare la filosofia, ma soltanto il filosofare. (L'opposto è vero).

6) E' più facile scrivere una buona tragedia che una buona commedia.

7) La sentenza tolta da Bacone di Verulamio: Poca filosofia conduce lontano da Dio; molta filosofia riconduce a Dio.

8) « Knowledge is power ». Al diavolo! Un uomo può avere moltissima conoscenza senza con ciò possedere la minima potenza, mentre un altro è potentissimo con scarsissime conoscenze.

Quindi *Erodoto* enuncia molto giustamente l'opposto di questa proposizione: ἐχίστη δὲ ὁδυνῇ τῶν ἐν ἀνθρώποις αὐτή, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέεν (IX, 16). Che qua e là un uomo acquisti potenza sugli altri in grazia delle sue cognizioni, per esempio quando conosce un loro segreto, oppure quando gli altri non possono scoprire il segreto suo, ecc., non giustifica ancora quella sentenza.

I più ripetono quelle sentenze senza pensarci, e solo perchè quando le udirono la prima volta trovarono che avevano un'apparenza molto saggia.

XVIII.

Nei viaggi si può particolarmente osservare quanto sia duro e rigido il modo di pensare della grande massa. Perchè chi ha la fortuna di poter vivere più coi libri che con gli uomini ha sempre solo davanti agli occhi la facile comunicazione delle idee e delle cognizioni, accanto alla rapida azione e reazione degli spiriti gli uni sugli altri; quindi dimentica agevolmente quanto diversamente



le cose vadano nel mondo degli uomini che è, per così dire, l'unico reale, e finisce per ritenere che ogni nozione acquisita appartenga tosto all'umanità. Ma basta aver viaggiato una giornata in ferrovia per osservare che nel luogo dove allora ci troviamo dominano certi pregiudizî, stoltezze, usi, costumi e modi di vestire, e vi durano da secoli, che sono ignoti là dove ci trovavamo il giorno prima. Nè altrimenti vanno le cose coi dialetti provinciali. Da ciò si può dedurre quanto sia largo l'abisso fra il popolo e i libri, e quanto lentamente, sebbene sicuramente, le verità riconosciute giungano al popolo; quindi, per riguardo alla rapidità della propagazione, nulla è più dissimile dalla luce fisica che la luce spirituale.

Tutto ciò deriva dal fatto che la massa pensa molto poco; perchè a ciò le mancano tempo ed esercizio. Così essa conserva molto a lungo i suoi errori, ma invece non è, come il mondo dotto, una banderuola di tutti i venti mutante opinione ogni giorno. Questa è una grande fortuna: perchè il figurarsi la grande e pesante massa in così rapido movimento, è un pensiero che fa paura, soprattutto se si considera quante cose essa, nelle sue agitazioni, potrebbe lacerare e abbattere.

XIX.

L'avidità di conoscenze, se è diretta verso il generale, si chiama *avidità di sapere*; se è diretta verso i particolari, si chiama *curiosità*. I ragazzi mostrano per lo più avidità di sapere; le piccole ragazze semplice curiosità, ma in grado stupendo e spesso con ripugnante ingenuità. La tendenza verso

i particolari, che è propria del sesso femminile, il quale è incapace di intendere il generale, si rivela già quì.

XX.

Una testa felicemente organizzata, e quindi fornita di sottile giudizio, ha due vantaggi. Anzitutto questo, che da tutto ciò che vede egli impara e vi sa leggere dentro, ciò che in esso è importante e significativo si fissa da sè in lui e si imprime nella sua memoria, per poi saltar fuori un giorno, quando ce ne sarà bisogno; mentre il resto scorre via. Quindi la sua memoria somiglia ad un vaglio sottile, che conserva soltanto i pezzi più grossi; le memorie degli altri somigliano a stacci grossolani, che lasciano passare tutto, anche ciò che per caso vi era rimasto.

Il secondo privilegio, apparentato al primo, proprio di uno spirito di quel genere è questo, che alla sua mente si presenta sempre al tempo giusto ciò che è proprio di una cosa, ciò che le è analogo, o ciò che ha con essa un'affinità magari lontanissima: e questo si basa sulla circostanza che egli coglie nelle cose ciò che è veramente essenziale, e perciò riconosce subito, anche nelle cose più diverse, l'elemento identico e l'elemento che quindi è loro comune.

XXI.

L'intelletto non è una grandezza estensiva ma una intensiva: quindi un uomo solo può fiduciosamente tener testa a diecimila, e un'accolta di mille sciocchi non dà un uomo di giudizio.

XXII.

Ciò che propriamente manca alle misere teste volgari di cui è pieno il mondo, sono due capacità, tra loro affini, cioè quella di giudicare e quella di avere idee proprie. Ma entrambe mancano loro in un grado tale, che chi non è uno di loro può difficilmente farsene un'idea, e quindi non può nemmeno farsi un'idea della tristezza della loro esistenza, del « fastidio sui, quo laborat omnis stultitia ». Ma con quella mancanza si spiega da un lato la miseria di tutta quella scribacchiatura che in tutte le nazioni si spaccia per la loro letteratura, e dall'altro lato la sorte che tocca al giusto e al vero quando si presentano a simile gente. Poichè ogni vero pensare e creare è realmente un tentativo di mettere una grossa testa sulle spalle di piccole persone: non c'è da meravigliarsi se ciò non riesce tosto. Il godimento che uno scrittore produce esige sempre una certa *consonanza* fra il suo pensiero e quello del lettore e sarà tanto maggiore quanto più quell'accordo è perfetto; quindi un grande spirito viene interamente e perfettamente gustato soltanto da un altro grande spirito. Su questo fatto si basa la nausea e la ripugnanza che cattivi o mediocri scrittori suscitano in teste di pensatori; e perfino la conversazione con la maggior parte degli uomini produce questo effetto; ad ogni passo si sente l'insufficienza e la *disarmonia*.

Intercaliamo, in quest'occasione, l'ammonimento, che non si deve disprezzare una sentenza o un pensiero nuovo, forse vero, perchè lo si trova in un cattivo libro, o lo si ode dalla bocca di uno stolto.

Quel libro lo ha rubato, questo sciocco lo ha pescato in qualche luogo; cosa che certamente nascosero. Si aggiunge poi, ciò che dice un proverbio spagnuolo: « mas sabe el necio en su casa, que el cuerdo en la agena » (ne sa più il matto in casa propria che il saggio in casa d'altri); così, nel suo mestiere ognuno ne sa più di noi. Infine è noto che anche la gallina cieca trova qualche volta un granellino; ed è anche vero che « il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas ». Quindi anche:

Πολλὰ καὶ κηπῶρος ἀνὴρ μάλα χαίρειν εἶπε.

(Et hortulanus saepe opportunissima dixit).

Spesso accade anche che si sia da lungo tempo appresa un'osservazione o un'esperienza da un uomo indotto e insignificante, ma da allora non la si sia più dimenticata, ma, in causa della sua fonte, si sia disposti a farne poco conto, o a considerarla come cosa conosciuta da molto tempo e da tutti; e che poi ci si domandi se in un tempo così lungo la si sia di nuovo udita o magari letta; e quando non fu così, la si tenga in onore. Si farebbe poco conto di un diamante perchè lo si è per avventura trovato in un letamaio?

XXIII.

Non ci può essere uno strumento musicale che al puro suono, consistente unicamente nelle oscillazioni dell'aria, non mescoli anche un'aggiunta estranea, in conseguenza delle vibrazioni della materia di cui si compone, le quali precisamente provocano anzitutto col loro impulso le vibrazioni dell'aria e producono un rumore accessorio, non es-

senziale, in grazia del quale quel suono riceve ciò che è a lui specifico, ossia, per esempio, ciò che distingue il suono del violino da quello del flauto. Ma quanto minore è questa mescolanza non essenziale, tanto più puro è il suono; appunto perciò la voce umana ha il suono più puro; perchè nessuno strumento artificiale eguaglia lo strumento naturale.

Così pure non ci può essere un *intelletto* che all'essenziale e puramente obiettivo della conoscenza non mescoli un soggettivo ad essa estraneo, derivante dalla personalità che porta e condiziona l'intelletto, ossia non mescoli alcunchè di individuale, che rende impuro l'elemento obiettivo. L'intelletto nel quale questa influenza è minore, sarà quello più puramente *obiettivo*, e quindi il più perfetto. Il fatto che, in conseguenza di ciò, le sue produzioni contengano e rendano quasi soltanto quello che nelle cose ogni intelletto afferra uniformemente, ossia il *puro obiettivo*, è il motivo per cui queste produzioni parlano tosto a chiunque le intenda. Perciò io ho detto che la genialità consiste nella oggettività dello spirito. Tuttavia, un intelletto assolutamente oggettivo, quindi, completamente puro, è tanto impossibile quanto un suono assolutamente puro, questo suono non è possibile perchè l'aria non può mettersi a vibrare da sè, ma deve ricevere in qualche modo un impulso; quell'intelletto non è possibile, perchè un intelletto non può esistere per sè, ma può solo presentarsi come strumento di una volontà, o (per parlare realisticamente) un cervello è solo possibile come parte di un organismo. Una volontà irragionevole, cieca, che si presenti come organismo, è la base e la radice

di ciascun intelletto; quindi la manchevolezza che è propria di ogni intelletto, e i tratti della follia e della scempiaggine che non mancano in nessun uomo. Anche quì: « Non c'è fiore senza gambo », e Goethe dice:

Ancora sorge come uno spettro, la torre di Babele,
Essi non si possono conciliare!
Ciascun uomo ha il suo verme,
Copernico ha il suo.

Ad intorbidare la conoscenza mediante la costituzione del soggetto, data una volta per tutte, cioè mediante la individualità, si aggiungono le cause derivanti direttamente dalla volontà e dalle sue temporanee disposizioni, cioè dall'interesse, dalle passioni, dagli affetti dell'investigatore. Per misurare completamente quanto di soggettivo è aggregato alla nostra conoscenza, si dovrebbe guardare spesso un medesimo avvenimento con gli occhi di due persone aventi mentalità e interessi diversi. Poichè ciò non si può fare, ci deve bastare l'osservare quanto diversamente a noi stessi si presentino le stesse persone e gli stessi oggetti in occasioni diverse e in nostri stati d'animo diversi.

Certamente sarebbe una cosa magnifica per il nostro intelletto se esso esistesse *per sè*, fosse quindi una intelligenza originaria e pura e non una semplice facoltà secondaria, necessariamente radicata in una *volontà*, e che in causa di questa base deve soffrire l'intorbidamento di quasi tutte le sue cognizioni e i suoi giudizi. Perchè se ciò non fosse, esso potrebbe essere un puro organo della conoscenza e della verità. Ma quale esso è ora, quan-

to di rado ci permetterà di vedere con completa chiarezza in una cosa nella quale noi siamo in qualche modo interessati! Ciò è a malapena possibile: perchè, di fronte ad ogni argomento e ad ogni dato che si presenti, prende tosto la parola la *volontà*, in modo tale che non si può distinguere la sua voce da quella dell'intelletto, in quanto che entrambi sono fusi in un solo « io ». Ciò risulta più chiaramente quando vogliamo pronosticare l'esito di una cosa che ci sta a cuore: allora, l'interesse falsifica quasi ogni passo dell'intelletto, talora in forma di paura, talora di speranza. Non è possibile vedere chiaro: poichè allora l'intelletto somiglia ad una fiaccola con la quale si deve leggere mentre il vento della notte soffia troppo violento. Appunto perciò, in circostanze molto eccitanti, un amico fedele e sincero è di incalcolabile valore: perchè egli, disinteressato da parte sua, vede le cose quali sono: mentre esse si presentano al nostro sguardo falsificate dai trucchi delle passioni. Noi possiamo solo allora avere un giusto giudizio sugli avvenimenti, un pronostico esatto su cose future, quando esse non ci interessano affatto, quando lasciano intatte le nostre ragioni: altrimenti noi siamo influenzati, il nostro intelletto è inficiato e inquinato dalla volontà, senza che noi ce ne avvediamo. Da ciò, e inoltre dalla incompletezza o magari dalla falsificazione dei dati di cui disponiamo, si spiega il fatto che persone di testa e di sapere, nel presagire l'esito di avvenimenti politici, sbagliano spesso *toto caelo*.

Negli artisti, nei poeti e negli scrittori in generale, fa parte degli intorbidamenti soggettivi dell'intelletto anche ciò che si suol chiamare le idee del tempo, e oggi anzi è chiamato « la coscienza del

tempo », ossia certe opinioni e certi concetti di moda. Lo scrittore intonato coi loro colori si è lasciato imporre da esse, in luogo di trascurarle e rifiutarle. Quando dunque, dopo una più o meno lunga serie di anni, quelle idee si sono completamente dileguate, e sono scomparse, le opere di coloro, che sussistono ancora da quell'epoca, mancano dell'appoggio che trovavano in quelle idee, e sembrano allora incomprendibilmente insipide, in ogni caso hanno l'aria di un vecchio calendario. Solo il vero poeta o pensatore sta più in alto di simili influenze. Perfino Schiller ha guardato entro la critica della ragion pratica, e questa gli si impose: ma Shakespeare ha guardato soltanto nel mondo. Perciò troviamo, in tutti i suoi drammi, ma più chiaramente in quelli di argomento storico inglese, i personaggi essere generalmente guidati da motivi di egoismo o di cattiveria: tranne poche eccezioni, di scarso rilievo. Perchè egli volle mostrare uomini nello specchio dell'arte, non caricature morali; perciò ciascuno li riconosce nello specchio, e le sue opere vivono oggi e vivranno eterne. I personaggi di Schiller nel « Don Carlos » possono essere divisi alquanto nettamente in bianchi e neri, in angeli e diavoli. Già oggi essi sembrano strani: che sarà fra cinquant'anni?

XXIV.

La vita delle *piante* si risolve in un semplice *esistere*: perciò il suo godimento è un benessere puramente e assolutamente soggettivo e goffo. Negli *animali* si aggiunge la *conoscenza*: ma questa resta limitata ai motivi, ai più vicini. Quindi anche

essi trovano la loro piena soddisfazione nel semplice esistere, e ciò basta a riempire la loro vita. Quindi possono passare molte ore in completa inattività, senza sentire disagio o impazienza; sebbene essi non pensino ma soltanto percepiscano. Solo negli animali più intelligenti, come i cani e le scimmie, si fa già sentire il bisogno dell'occupazione, e quindi la noia; perciò giocano volentieri, ed anche si divertono a guardare curiosamente quelli che passano; con ciò entrano nella medesima classe in cui si trovano gli uomini che stanno curiosando alla finestra; questi uomini li incontriamo in ogni luogo, ma solo quando si osserva che sono studenti, destano una vera indignazione.

Solo nell'uomo la *conoscenza* — cioè la consapevolezza di altre cose, in contrasto con la semplice coscienza di sè — raggiunge un alto grado ed è, mediante l'ingresso della ragione, salita sino alla giudiziosità. In conseguenza di ciò la vita dell'uomo può essere riempita non solo dal semplice *esistere* ma anche dal *conoscere*, come tale, che è in certo modo un secondo esistere, fuori dalla propria persona, in altre cose e creature esistenti. Ma anche in lui per lo più il conoscere si limita ai *motivi*, inclusiivi però quelli lontani, i quali, se presi in grandi masse, si chiamano « cognizioni utili ». Viceversa, in lui la conoscenza *libera*, cioè senza scopo, per lo più non riesce ad andare più in là della curiosità e del bisogno di passatempo; tuttavia è presente in ogni uomo, almeno in tal misura. Frattanto, quando i motivi gli danno tregua, anche nell'uomo una grossa parte della vita è riempita dalla semplice *esistenza*; di ciò danno testimonianza il frequente pettegoleggiare e quella vita di so-

cietà che consiste principalmente in un semplice trovarsi insieme senza scambiarsi discorsi o scambiando soltanto scarse e stupide frasi.

Sicuro, i più degli uomini, anche senza averne chiara coscienza, hanno in fondo al cuore come suprema massima e norma della loro vita il principio di « cavarsela col minor dispendio possibile di idee », perchè per loro il pensare è un peso ed una fatica. Perciò pensano strettamente nella misura che rendono necessaria gli affari del loro mestiere, e poi nella stretta misura che esigono i loro passatempi, siano conversazioni o siano giuochi: ma questi e quelli devono essere diretti in modo da potersi svolgere con un minimo di pensieri. Ma se nelle ore d'ozio mancano simili passatempi, costoro se ne stanno per ore e ore alla finestra, attenti ai più insignificanti avvenimenti, e così ci illustrano bene l'« ozio lungo d'uomini ignoranti » dell'Ariosto, piuttosto di prendere in mano un libro: perchè la lettura esige la forza del pensiero.

Solo là dove l'intelletto supera già la misura necessaria, il conoscere diventa più o meno fine a sè stesso. Quindi è un avvenimento completamente anormale quello di un uomo in cui l'intelletto abbandona la sua disposizione naturale, cioè il servizio della volontà e la comprensione dei semplici rapporti delle cose, per occuparsi in modo puramente oggettivo. Ma questa appunto è l'origine dell'arte, della poesia e della filosofia, le quali così vengono prodotte per mezzo di un organo che in origine non era destinato ad esse. Perchè l'intelletto è, sin dall'origine, un salariato soggiacente ad un aspro lavoro, in una manifattura, che il suo esigente padrone, la volontà, tiene occupato dal

mattino fino alla sera. Ma se quell'oppresso servitore giunge, in un'ora di ferie, a fare volontariamente un pezzo del suo lavoro, per impulso proprio e senza secondi fini, semplicemente per propria soddisfazione e diletto, — allora crea una vera opera d'arte, e, in casi più alti, un'opera di genio.

Un simile uso dell'intelletto, indirizzato al puro obiettivo, come nel suo grado più alto si trova alla base di tutte le opere artistiche, poetiche, filosofiche, così in generale si trova alla base delle opere puramente scientifiche, trova già luogo nella comprensione e nello studio di queste; e così pure nella meditazione libera, cioè non riferentesi ad interessi personali, sopra un oggetto. Anzi, esso vivifica talvolta la semplice conversazione, quando il tema di questa è puramente obiettivo, ossia non ha nessun rapporto con l'interesse, e quindi con la volontà, di chi parla. Ogni simile uso, puramente obiettivo, dell'intelletto sta all'uso soggettivo, cioè a quello che ha rapporto con l'interesse personale (sia pure rapporto mediato) come il danzare sta al camminare: poichè esso è, come il danzare, l'impiego, senza scopo, di forze superflue. Viceversa, l'uso soggettivo dell'intelletto è assolutamente l'uso naturale: perchè l'intelletto è nato unicamente per servire la volontà. Ma appunto perciò noi lo abbiamo comune con gli animali: esso è lo schiavo della necessità, porta il sigillo della nostra miserabilità, e in lui noi facciamo la figura di servi della gleba. Esso non ha luogo semplicemente nel lavoro e nelle occupazioni personali, ma anche in ogni conversazione su circostanze personali e, in genere, materiali, quali il mangiare, il

bere ed altre comodità, il guadagno e ciò che ne fa parte, le utilità di ogni genere, anche se esse riguardano la vita comune. Certamente, la maggior parte degli uomini non sono capaci di fare altro uso del loro intelletto: perchè questo in loro è semplicemente uno strumento al servizio della volontà e si risolve completamente in questo servizio, senza che ne rimanga alcun residuo. Questo appunto li rende tanto aridi, così animalescamente serii e incapaci di ogni conversazione oggettivamente amena; ed anche sulle loro facce è visibile la cortezza del legame fra intelletto e volontà. L'espressione di limitatezza, che da costoro ci si presenta spesso in modo così impressionante, indica precisamente solo che la loro conoscenza si limita alle vicende della loro volontà. Si vede che qui c'è proprio solo tanto intelletto quanto ne ha bisogno per il suo uso la volontà che qui è data, e niente di più: di qui dipende la volgarità del loro aspetto. Quindi anche il loro intelletto diventa inattivo, non appena gli manca l'impulso della volontà. A nulla essi prendono un interesse *oggettivo*. Non prestano a nessuna cosa attenzione, e tanto meno riflessione, se questa non ha un rapporto, almeno possibile, con la loro persona; fuori di questo caso, nulla ha per loro interesse. Nemmeno con lo scherzo e coi motti di spirito vengono notevolmente eccitati, anzi odiano tutto ciò che richiede la minima riflessione; solo le stupide farse li fanno ridere; fuori di queste, sono le bestie più serie del mondo; e tutto ciò, perchè essi sono solo capaci di un interesse *soggettivo*. Per tal ragione, il divertimento che loro si conviene è il giuoco delle carte, quando si giuoca denaro; perchè questo non si tiene, come la comme-

dia, la musica, la conversazione, ecc., nella sfera della semplice conoscenza, ma mette in movimento la *volontà* stessa, la cosa primaria che si deve trovare dappertutto. Del resto essi, dal primo all'ultimo loro respiro, sono uomini d'affari, nati per portare i pesi della vita. I loro godimenti sono tutti sensuali: per gli altri non hanno nessuna sensibilità. Si deve parlar loro nelle botteghe, e non altrove. La società con loro è degradazione, è realmente un volgarizzarsi. I *loro* discorsi sono quelli che *Giordano Bruno* (alla fine della « *Cena delle ceneri* ») definisce « vili, ignobili, barbare ed indegne conversazioni », ch'egli si ripromette di evitare assolutamente.

Viceversa, la conversazione fra persone che sono soltanto capaci di fare un uso puramente *obiettivo* del loro intelletto, anche se l'argomento fosse leggero e si aggirasse su semplici scherzi, è pur sempre un libero gioco di forze spirituali, e quindi sta alla conversazione di quegli altri come il danzare sta al camminare. Effettivamente, una conversazione di questo genere è come se due o più persone danzassero insieme; mentre quell'altra somiglia ad un semplice marciare gli uni accanto o dietro agli altri, per arrivare in un luogo.

Questa tendenza, sempre congiunta alla relativa capacità, a fare un simile uso libero e quindi anormale dell'intelletto, raggiunge nel *genio* un grado in cui il conoscere diventa la cosa principale, lo *scopo* di tutta la vita, e l'esistenza propriamente detta diventa una cosa secondaria, si abbassa al livello di semplice *mezzo*; quindi il rapporto normale si capovolge completamente. Quindi il genio, preso nel suo complesso, più che nella

sua propria persona vive nel resto del mondo, mediante la conoscenza e la concezione del medesimo. Ad esso la anormale elevatezza delle forze della conoscenza toglie la possibilità di riempire il proprio tempo con la semplice *esistenza* e coi fini di questa: il suo spirito ha bisogno di costante e forte occupazione. Quindi gli manca quella calma nello svolgere le larghe scene della vita quotidiana e quel soddisfatto dissolversi in questa che è concesso agli uomini comuni, i quali vivono con un vero benessere perfino la parte semplicemente cerimoniale della vita. Quindi, per la comune vita pratica, commisurata alle forze spirituali semplicemente normali, il genio è un cattivo viatico, e, come ogni anormalità, è un ostacolo. Perchè con questo incremento delle forze intellettuali la concezione intuitiva del mondo esterno ha raggiunto una chiarezza oggettiva così grande e fornisce tanto più di quanto si richiede per il servizio della volontà, che questa ricchezza diventa un ostacolo a quel servizio, in quanto che l'osservazione dei fenomeni dati, come tali e in sè, astrae sempre dalla osservazione dei rapporti fra questi e la volontà individuale e fra un fenomeno e l'altro, e quindi disturba e impedisce la tranquilla concezione di questi. Per il servizio della volontà basta piuttosto una osservazione delle cose completamente superficiale, la quale non fornisce altro che i rapporti fra queste e i nostri scopi di ogni volta e con ciò che è connesso con questi, quindi consiste in semplici relazioni, ed è possibilmente cieca verso tutto il resto: questo genere di conoscenza viene indebolito e confuso da una obiettiva e completa concezione dell'esistenza delle cose. Qui dunque si ap-

plica e verifica la sentenza di Lattanzio: « *Vulgus interdum plus sapit: quia tantum quantum opus est sapit* ». (Lactant. divin. institut. L. III, c. 5).

Così dunque il genio è appunto per questo contrario alla capacità di agire praticamente, specialmente nei campi più elevati di questa capacità, dove essa svolge azione politica; perchè appunto l'alta perfezione e la fine sensibilità dell'intelletto paralizzano l'energia della *volontà*, ma questa energia, presentandosi come audacia e fermezza, purchè appena sia fornita di un intelletto abile e diritto, di un sano giudizio e di qualche furberia, è quella che forma l'uomo di Stato, il condottiero, e (se essa giunge fino alla temerarietà ed alla testardaggine) anche il carattere d'importanza storica mondiale. Ma è ridicolo il parlare di *genio* a proposito di simili persone. Sono i gradi più bassi della superiorità spirituale, cioè la prudenza, la furberia, e talenti determinati ma unilaterali, quelli che rendono capaci di fare strada nel mondo e fondano la felicità della persona, specialmente se a loro si aggiunge qui la spudoratezza (come, più sopra, la temerarietà). Perchè in tutti questi più bassi gradi di superiorità l'intelletto rimane pur sempre fedele alla sua disposizione naturale, che è quella di servire la propria volontà; soltanto, lo adempie con maggior precisione e facilità. Invece nel genio esso si sottrae a quel servizio. Quindi il genio è decisamente sfavorevole alla felicità della persona; e perciò Goethe fa dire al Tasso:

« La corona d'alloro è, là dove essa ti appare,
Un segno piuttosto di sofferenza che di felicità ».

Perciò il genio è, per colui che ne è dotato, un guadagno diretto, ma non un guadagno indiretto.

XXIV bis.

Nelle bestie si vede chiaramente che il loro *intelletto* è attivo unicamente al servizio della loro *volontà*; di regola, negli uomini non accade molto diversamente. Anche in loro ciò si vede manifestamente: in molti si vede perfino che l'*intelletto* non fu mai attivo in altro modo, e sempre fu diretto unicamente verso i piccoli scopi della vita e i mezzi, spesso così bassi e indegni, con cui si raggiungono quegli scopi. Chi ha una decisa eccedenza di intelletto, oltre la misura necessaria al servizio della volontà, una eccedenza che poi sbocca da sè in un'attività completamente libera, non eccitata dalla volontà nè riferentesi agli scopi della vita, e che avrà per risultato una concezione del mondo e delle cose puramente obbiettiva, un uomo simile è *un genio*, e questa qualità si imprime nel suo aspetto: meno fortemente però, si imprime anche la eccedenza sulla già detta misura necessaria.

Nessuna distinzione di ceto, di rango, di nascita è così grande come l'abisso fra gli innumerevoli milioni che *si servono soltanto della loro testa come di un servitore del ventre*, ossia lo considerano e se ne valgono come di uno strumento per raggiungere gli scopi della volontà, e quegli uomini così estremamente pochi e rari che hanno il coraggio di dire: no, l'*intelletto* ha troppo valore per servire a questo: esso deve agire solo per i suoi propri scopi, cioè per afferrare il meravi-

glioso e variopinto spettacolo di questo mondo, e poi rappresentarlo, in questo o in quel mondo, come quadro o come spiegazione, secondo la costituzione di ciascun individuo che porta in sè l'intelletto. Questi sono i veri *nobili*, la vera nobiltà del mondo. Gli altri sono servi della gleba, *glebae adscripti*. Certamente, quì si allude solo a coloro che non hanno unicamente il coraggio ma anche la vocazione e quindi il diritto di liberare la testa dalla servitù verso la volontà, così che il sacrificio meriti di essere fatto. Negli altri, in cui tutto ciò è presente solo in parte, quell'abisso non è tanto largo; ma rimane pur sempre una netta linea di demarcazione, anche dove c'è un talento piccolo ma deciso.

La più esatta *scala* per misurare la *gerarchia delle intelligenze* è fornita dal grado in cui queste afferrano le cose in modo semplicemente *individuale* oppure sempre più *generale*. L'animale conosce soltanto il singolo come tale, resta quindi completamente preso nella concezione dell'individuale. Ma ogni uomo racchiude l'individuale in concetti, in ciò appunto consiste l'uso della sua ragione, e questi concetti diventano sempre più generali quanto più in alto sta la sua intelligenza. Quando poi questa concezione del generale penetra anche nella conoscenza *intuitiva*, e non solo i concetti ma anche ciò che è intuito viene immediatamente afferrato come una generalità, sorge la conoscenza delle *idee* (platoniche); essa è estetica, se è automatica diventa geniale e raggiunge il grado più alto se diventa filosofica, in quanto che allora il complesso della vita, delle creature e della loro transitorietà, il mondo e la sua consistenza, nella

loro vera costituzione si presentano intuitivamente concepiti, e in questa forma penetrano nella coscienza come oggetto della meditazione. E' questo il più alto grado del giudizio. Così fra questo, e la conoscenza puramente animalesca, giacciono innumerevoli gradi, i quali si distinguono fra loro in grazia del sempre più largo generalizzarsi della concezione.

XXV.

Per colui che è capace di comprendere una cosa *cum grano salis*, il rapporto fra il genio e l'uomo normale si esprime forse più chiaramente nel modo seguente. Un genio è un uomo che ha un *doppio* intelletto: l'uno *per sè*, al servizio della sua volontà, e l'altro *per il mondo*, del quale egli si fa specchio concependolo *oggettivamente*. La somma o quintessenza di queste concezioni viene poi, quando è sopraggiunta l'elaborazione tecnica, resa in opere d'arte, di poesia o di filosofia. Invece, l'uomo normale ha unicamente il primo intelletto, che si può chiamare *soggettivo*, come l'intelletto geniale si può chiamare *oggettivo*. Sebbene l'intelletto soggettivo possa esistere in gradi assai differenti di acutezza e di perfezione, tuttavia una gradazione determinata lo separa sempre dal doppio intelletto del genio, press'a poco come i toni della voce di petto, per alti che siano, sono pur sempre essenzialmente diversi dal falsetto, il quale, proprio come le due più alte ottave del flauto e come i toni flautati del violino, è l'unisono delle due metà della colonna di vibrazione divisa mediante il nodo di una corda sonora, mentre nella voce di petto e nell'ottava del

flauto vibra solo la intiera e non divisa colonna d'aria. Con ciò si può comprendere quella specifica proprietà del genio che è così evidentemente impressa nelle opere e perfino nella fisionomia di chi ne è dotato: così pure è chiaro che un simile doppio intelletto deve per lo più ostacolare il servizio della volontà, e di qui si spiega la già menzionata poca capacità del genio alla vita pratica. Particolarmente gli manca la freddezza che caratterizza l'intelletto comune, semplice, sia esso acuto o torpido.

XXVI.

Come il cervello, a modo di un parassita che viene nutrito dall'organismo, senza contribuire direttamente all'economia di questo, conduce una vita indipendente lassù, nella sua salda e ben custodita dimora; così l'uomo fornito di alte doti spirituali conduce, oltre alla vita individuale comune a tutti, anche un'altra vita, puramente intellettuale, consistente nel costante incremento, nella rettificazione e nell'accrescimento non del semplice sapere, ma della vera conoscenza e del giudizio connessi col sapere, e resta non toccata dal destino della persona, se questo destino non la disturba nella sua attività; quindi eleva l'uomo sopra il suo destino e i mutamenti di esso, e lo colloca fuori di questi. Questa seconda vita consiste in un costante pensare, imparare, tentare ed esercitarsi, e a poco a poco diventa l'esistenza principale, che si subordina la esistenza personale come un semplice mezzo per i suoi scopi. Un esempio dell'indipendenza e dell'isolamento di questa vita intellettuale ci offre Goethe, quando, nel tumulto bellico della guerra della

Champagne, osserva fenomeni riferentisi alla dottrina dei colori, e non appena, nelle sconfinite miserie di quella campagna, gli è concesso un breve ozio nella fortezza di Lussemburgo, tosto prende in mano i quaderni della sua dottrina dei colori. Così ci lasciò un modello che vogliamo imitare, noi che siamo il sale della terra, attendendo in ogni tempo indisturbati alla nostra vita intellettuale, per quanto la nostra vita personale possa essere aggredita e scossa dalle tempeste del mondo, ricordando sempre che noi non siamo figli della serva ma della padrona. Io propongo, come nostro emblema e arma di famiglia, un albero violentemente mosso dalla tempesta, che tuttavia mostra su tutti i rami i suoi rossi frutti, con l'iscrizione: « dum convellor mitescunt »; oppure: « conquassata, sed ferax ».

A quella vita puramente intellettuale dell'individuo corrisponde una vita simile del complesso dell'umanità, la cui vita *reale* consiste egualmente nella *volontà*, sia nel significato empirico sia in quello trascendente di questa parola. Questa vita puramente intellettuale dell'umanità consiste nella sua progressiva conoscenza per mezzo delle scienze, e nel perfezionamento delle arti: scienza ed arte, durante generazioni e secoli, si svolgono lentamente, e le singole generazioni passano tributando loro il proprio concorso. Questa vita intellettuale ondeggia, come una aggiunta eterea, come un vapore profumato sviluppantesi dalla fermentazione, sopra le occupazioni di questo mondo, sopra la vita dei popoli propriamente reale e guidata dalla *volontà*, e accanto alla storia del mondo va, innocente e non macchiata di sangue, la storia della filosofia, della scienza e dell'arte.

XXVII.

La differenza fra il genio e l'uomo normale è del resto soltanto *quantitativa*, essendo una differenza di grado: tuttavia si è tentati di considerarla come *qualitativa* se si osserva come le teste volgari, nonostante la loro diversità individuale, abbiano una tendenza comune del loro pensiero, in grazia del quale, in una medesima occasione, i pensieri di tutti loro battono tosto la stessa via e seguono le stesse rotaie: di qui la frequente concordanza dei loro giudizi, non appoggiantesi sulla verità, concordanza che va così lontano che certe vedute fondamentali conservate in ogni tempo da costoro vengono sempre ripetute e presentate di nuovo, mentre ad esse si oppongono i grandi spiriti di ogni epoca, palesemente o copertamente.

XXVIII.

Un genio è un uomo nella cui testa il *mondo come rappresentazione* ha raggiunto un grado di più di chiarezza e sta impresso più chiaramente: e poichè non la diligente osservazione dei particolari ma unicamente l'intensità con cui si afferra il Tutto procura le vedute più importanti e profonde, l'umanità può aspettarsi dal genio i maggiori insegnamenti. Ed egli, quando sarà giunto alla perfezione, le darà questi insegnamenti, ora nell'una ora nell'altra forma. Quindi si può anche definire il genio come una coscienza delle cose straordinariamente chiara, e quindi anche dell'opposto delle cose, cioè del proprio « io ». All'uomo così dotato l'umanità guarda

per averne chiarimenti sulle cose e sulla sua propria natura.

Frattanto costui, come ogni uomo, è ciò ch'egli è anzitutto per sè stesso: questo è essenziale, inevitabile ed invariabile. Invece, ciò ch'egli è per altri rimane, come cosa secondaria, soggetta al caso. In nessun caso gli altri possono ricevere dal suo spirito più che un riflesso, mediante un tentativo di pensare con le loro teste i pensieri del genio. Ma questi pensieri resteranno sempre, nelle teste degli altri, piante esotiche, quindi deboli e intristite.

XXIX.

Per avere pensieri originali, straordinarii, forse anche immortali, basta l'estraniarsi talmente per alcuni istanti dal mondo e dalle cose che gli oggetti e gli avvenimenti più comuni sembrino completamente nuovi e sconosciuti: perchè solo si rivela la vera essenza di questi. Quanto qui si esige non è molto difficile: ma non sta in nostro potere ed è appunto il dominio del genio. (1).

XXX.

Il *genio* è fra le altre teste ciò che fra le pietre nobili è il carbonchio: irradia una luce propria, mentre le altre pietre riflettono soltanto una luce ricevuta.

Si può anche dire che si comporta con quelle come i corpi aventi elettricità propria si comportano coi semplici conduttori dell'elettricità: quindi

(1) Il genio per sè solo può così poco avere idee originali come la donna può da sè sola generare figli; deve sopravvenire come padre l'occasione *esterna*, a fecondare il genio, affinchè partorisca.

esso non conviene al semplice erudito, che insegna quanto ha imparato, precisamente come i corpi idioelettrici non sono conduttori. Piuttosto, il genio sta alla semplice erudizione come il testo sta alle note. Un erudito è colui che ha molto imparato; un genio è colui dal quale l'umanità impara ciò che *egli stesso* non ha imparato da nessuno.

Quindi i grandi spiriti, dei quali c'è appena uno su cento milioni di uomini, sono i fari dell'umanità, senza i quali questa si perderebbe nello sterminato mare dei più orribili errori e della barbarie.

Frattanto, il vero, semplice erudito, per esempio il professore ordinario dell'Università di Göttinga, vede il genio press'a poco come noi vediamo la lepre, che solo dopo la morte può essere gustata e ben preparata; quindi, finchè essa vive, non si deve far altro che tirarle addosso.

XXXI.

Chi vuole che la sua epoca gli abbia gratitudine, deve marciare di pari passo con essa. Ma allora non si crea mai nulla di grande. Chi vuol creare cose grandi, deve volgere lo sguardo alla posterità e con salda fiducia apprestare per questa la sua opera; allora certo può succedere ch'egli resti sconosciuto ai suoi contemporanei, e si possa paragonare così a colui che, costretto a passare la vita in un'isola deserta, vi innalza faticosamente un monumento, per tramandare ai futuri navigatori la notizia della sua esistenza. Se ciò gli sembra duro, si consoli pensando che spesso la medesima sorte tocca anche a uomini volgari, puramente pratici, i quali non hanno da sperare nessun compenso di ciò.

Un uomo cui tocchi questa sorte sarà, se favorito dalla sua posizione, produttivo e attivo nelle vie materiali, guadagnerà, acquisterà, costruirà, disoderà terre, accantonerà denaro, edificherà, fonderà, abbellirà, con diligenza quotidiana e zelo instancabile. Egli si illude allora di lavorare per sè: ma tutto ciò andrà a vantaggio unicamente dei posteri, e molto spesso nemmeno dei suoi proprii discendenti. Quindi anch'egli può dire: « nos, non nobis », e per compenso ha avuta la sua fatica. Quindi a lui non avviene meglio che all'uomo di genio, il quale pure sperava per sè compenso, o almeno onore, ma infine ha fatto tutto solamente per i posteri. Certamente, entrambi hanno anche, a tal fine, ereditato molto dai loro antenati.

Ma il compenso sopra menzionato, che costituisce il privilegio del genio, sta in questo, ch'egli non è per gli altri ma per sè stesso. Chi ha propriamente vissuto più di colui che ebbe momenti la cui semplice eco permane attraverso i secoli, il cui suono rimane percepibile alla posterità? Sì, per una creatura tale la cosa più saggia sarebbe forse questa, che egli, per essere sè stesso, indisturbato e non molestato, si contentasse per tutta la vita di godere le proprie opere e i proprii pensieri, e si limitasse a istituire il mondo erede delle sua ricca esistenza, della quale, dopo la sua morte, al mondo spetterebbe una copia. (Cfr. Byron, *Prophecy of Dante*, Introduzione al Canto IV.).

Ma ciò che un uomo di genio ha di vantaggio sugli altri non è limitato all'attività delle sue più alte forze. Anzi, come un uomo straordinariamente ben costruito, agile e snello compie tutti i suoi movimenti con eccezionale facilità, con benessere, pro-

vando gioia diretta in quelle attività per le quali è così felicemente costituito, e quindi spesso si esercita in esse anche senza scopo; come egli, non solo in qualità di danzatore sulla corda spicca salti che nessun altri potrebbe fare, ma anche nei leggeri passi di danza che anche altri fanno, e persino nel semplice camminare rivela, di passaggio, la sua rara elasticità e sveltezza; così uno spirito realmente superiore non solo produrrà opere e idee che non potranno mai uscire da nessun altro, e non solo in queste mostrerà la propria grandezza; ma, poichè il conoscere e il pensare sono per lui un'attività naturale e facile, si compiacerà in questa in ogni tempo, afferrerà quindi anche le cose minori, accessibili pure agli altri, con maggiore rapidità, facilità ed esattezza che gli altri, e quindi proverà viva e immediata gioia di ogni conoscenza acquistata, di ogni problema risolto, di ogni pensiero pieno di senso, sia suo o altrui. Perciò il suo spirito, senza scopo, è continuamente attivo e così diventa per lui una fonte di godimento sempre scorrente; così che la noia, questo perpetuo cattivo genio di casa degli uomini comuni, non può avvicinarsi al genio. Si aggiunga, che i capolavori dei suoi predecessori, o dei grandi spiriti del suo tempo esistono propriamente soltanto per lui. La testa comune, cioè cattiva, si compiace di un grande prodotto spirituale a lei raccomandato press'a poco come il podagroso si compiace di un ballo; costui ci va per convenienza, e quello legge l'opera del genio per non restare indietro dagli altri. Poichè *Labruyère* ha perfettamente ragione quando dice: « tout l'esprit qui est au monde est inutile à celui qui n'en a point ».

Frattanto tutti i pensieri degli uomini di gran-

de spirito, o dei geniali, stanno a quelli degli uomini comuni, anche quando sono eguali sostanzialmente, come quadri dipinti con colori vivaci e ardenti stanno a semplici abbozzi, o a dipinti illuminati con deboli colori all'acqua. Tutto ciò fa parte del compenso che il genio riceve, lo risarcisce di un'esistenza solitaria in un mondo a lui eterogeneo e non appropriato. Perchè ogni grandezza è relativa; quindi è la stessa cosa se io dico che Caio fu un grand'uomo o che Caio dovette vivere fra piccola miserabile gente; perchè Brobdingnak e Lilliput sono diversi soltanto per il punto di partenza. Quindi, quanto l'autore di opere immortali sembra grande, ammirabile, divertente alla sua lunga posterità, tanto dovettero essergli sembrati piccoli, miserabili, spiacevoli gli altri uomini, finchè egli visse. A questo io pensavo quando dissi che, se dalla base della torre fino alla sommità ci sono 300 piedi, si può credere che dalla sommità alla base ci siano esattamente anche 300 piedi. (1)

Quindi non ci si sarebbe dovuti meravigliare quando si trovarono per lo più insocievoli e talvolta urtanti le persone di genio; perchè la colpa di ciò non è la mancanza di socievolezza. Anzi, il loro peregrinare attraverso questo mondo somiglia a quello di un uomo che va a passeggio in una bella mattinata: egli osserva rapito la Natura, in tutta la sua freschezza e il suo splendore; ma deve attenersi a questo, perchè non può trovare compagnia: in quell'ora mattutina può tutt'al più incontrare contadini che, curvi al suolo, coltivano la terra. Così avviene

(1) Perciò i *grandi spiriti* devono qualche indulgenza agli spiriti piccoli: poichè essi sono grandi soltanto in grazia della piccolezza di questi: in quanto che tutto è relativo.

spesso che un grande spirito dia la preferenza al suo monologo sui dialoghi da tenersi nel mondo; se talvolta consente a simili dialoghi, può succedere che la vacuità di questi lo induca a ricadere nel suo monologo, dimenticando l'interlocutore, oppure, senza curarsi se questo lo comprenda o no, parli a lui come il bambino alla bambola.

La modestia in un grande spirito non piacerebbe alla gente: essa è, purtroppo, una *contradictio in adiecto*. Un grande spirito modesto dovrebbe dar la preferenza e il vantaggio sulle sue proprie alle idee, opinioni e giudizi degli altri, al genere e alla maniera degli altri, e precisamente di quegli altri il cui numero è legione, subordinare e accomodare le idee e opinioni proprie alle altrui, benchè spesso ne divergano molto, o magari reprimere le proprie e lasciar dominare le altrui. Ma in tal caso egli non produrrebbe nulla, o produrrebbe le stesse cose che producono gli altri. Invece, può solo produrre cose grandi, schiette e straordinarie non facendo nessun conto delle maniere e dei generi, delle idee e dei giudizi dei suoi contemporanei, creando imperturbabile ciò che essi biasimano, e disprezzando ciò che essi lodano. Senza questa arroganza, nessuno diventa grand'uomo. Ma se la sua vita e la sua azione si fossero per avventura svolte in un'epoca che non le può riconoscere nè apprezzare, egli resta pur sempre sè stesso e somiglia ad un nobile viaggiatore che deve passare la notte in un miserabile albergo: il giorno dopo se ne va contento.

In ogni caso, un pensatore o un poeta può già essere contento dell'epoca sua, se questa gli permette di pensare indisturbato nel suo angolo, o di

comporre; e può ritenersi felice se gli è accordato un cantuccio dove possa pensare o comporre senza curarsi degli altri.

Il fatto che il cervello sia un semplice operaio al servizio del ventre è certo la sorte comune di quasi tutti coloro che non vivono del lavoro delle loro *mani*, ed essi sanno trovarsi bene così. Ma per le grandi teste, cioè per coloro le cui forze cerebrali superano la misura occorrente al servizio della volontà, è cosa da disperarsi. Quindi un uomo di gran testa preferirà di vivere, se è necessario, nella posizione più limitata, se questa gli accorda il libero uso del suo tempo per lo sviluppo e l'applicazione delle sue forze, ossia l'ozio che ha per lui un inapprezzabile valore. Diversamente avviene con le persone comuni, il cui ozio non ha valore oggettivo, anzi non è per loro privo di pericolo: sembra che esse sentano questo. Perchè la tecnica del nostro tempo, salita a singolare altezza, moltiplicando e variando gli oggetti di lusso, dà ai favoriti dalla fortuna la scelta fra maggiore ozio e coltura dello spirito, da una parte, e maggior lusso e più numerosi piaceri e richiedenti un'attività più intensa, dall'altra: ed è caratteristico che di regola scelgano questi ultimi, e preferiscano lo Champagne all'ozio. Ciò è anche coerente: perchè per loro ogni sforzo dell'intelletto che non serva agli scopi della volontà è una follia, e chiamano eccentricità l'inclinazione a tali sforzi. Dato ciò, l'insistere sugli scopi della volontà e del ventre sarebbe una concentricità: e, assolutamente, del resto, la volontà è il centro e il nocciolo del mondo.

Ma in complesso simili alternative non si presentano frequentemente. Perchè, come gli uomini

in maggioranza non hanno superfluo denaro, ma appena il necessario, così non hanno superflua intelligenza. Ne hanno appena tanta, quanta basta al servizio della loro volontà, ossia all'esercizio del loro mestiere. Fatto questo, sono contenti di poter bigheggionare, o di dilettersi di piaceri sensuali o magari di giochi infantili, del gioco delle carte, dei dadi, oppure si scambiano fra loro i più insipidi discorsi, oppure anche si abbigliano e si fanno reciproci inchini. Pochi sono, già coloro che hanno almeno una piccolissima eccedenza di forze intellettuali. Ora, come coloro che hanno una piccola eccedenza di denaro, si procurano un piacere, così anche costoro si procurano un piacere intellettuale. Coltivano qualche disciplina liberale, che non fruttava niente, o un'arte, e sono in generale già capaci di un interesse *oggettivo* in qualche maniera; quindi si può già conversare con loro. Con gli altri invece è meglio non aver a che fare; perchè, eccettuati i casi in cui essi raccontano esperienze fatte da loro, parlano di cose della loro professione o riferiscono cose apprese da altri, ciò che essi dicono non è degno dell'uditore; e molto di rado capiscono e affermano ciò che può loro essere detto, e questo per lo più contrasterà con le loro opinioni. Dunque molto giustamente *Baldassare Gracian* li definisce « *hombres que no lo son* », uomini che non sono tali, e lo stesso dice *Giordano Bruno* (« Della Causa », Dial. I.), con queste parole: « quanta differenza sia di contrattare e ritrovarsi fra gli uomini, e tra color che son fatti ad imagine e similitudine di quelli » (Opuscoli, edizione Wagner, Vol. I, pag. 224). Quest'ultima parola concorda meravigliosamente con la sentenza di *Kural*: « Il volgo ha

l'aspetto di uomini, ma in esso io non trovai mai nulla dell'uomo » (Kural di Timvalluver, tradotto da Graul, p. 140).

Invece, per chi ha bisogno di rasserenante trattamento e per togliere tristezza alla solitudine, io raccomando i cani, le cui qualità morali e intellettuali possono procurare quasi sempre soddisfazione e gioia.

Però vogliamo guardarci dal diventare ingiusti. Come la saggezza e talora la stupidità del mio cane mi hanno riempito di sorpresa, così m'è accaduto col genere umano. Infinite volte l'incapacità, la completa mancanza di giudizio e la bestialità di quello mi hanno messo in collera, e io dovetti consentire nel vecchio sospiro:

Humani generis mater nutrixque profecto
Stultitia est.

Viceversa, in altri tempi mi sono meravigliato vedendo quante utili e belle arti e scienze siano sorte in un simile uman genere, sebbene sempre siano uscite da singoli, da eccezioni, e abbiano preso radice, si conservino e si possano perfezionare, e come questo uman genere, con fedeltà e costanza, si sia conservate e abbia salvate dall'oblio le opere dei grandi spiriti, di Omero, di Platone, di Orazio ecc., per due o tre millennii, trascrivendole e custodendole, fra tutti gli orrori e le piaghe della sua storia; mostrando così di conoscerne il valore; e ho ammirato come, a proposito di particolari opere speciali, talvolta anche a proposito di tratti di spirito, si diano giudizi molto esatti da coloro che del resto appartengono alla grande massa;

anzi, dalla massa medesima, quando il suo coro diventa grande e completo; e come la consonanza di voci anche non educate, purchè siano moltissime, abbia sempre un suono armonico. Quelli che superano la media e che vengono definiti come genii, sono semplicemente i *lucidi intervalli* dell'intiero genere umano. Essi forniscono ciò che agli altri è severamente vietato. Quindi anche la loro originalità è così grande, che non solo salta agli occhi la loro diversità dal resto degli uomini, ma la stessa individualità di ciascuno di loro ha un'impronta così forte che fra tutti i genii che mai siano stati ha luogo una completa differenza di carattere e di spirito, in grazia della quale ciascuno di loro ha fatto con le sue opere al mondo un dono che altrimenti questo non avrebbe mai potuto ricevere da nessun altro membro della specie umana. Appunto perciò il detto dell'Ariosto: « Natura il fece e poi ruppe lo stampo » è un'immagine straordinariamente appropriata e giustamente famosa.

XXXII.

In grazia della misura finita delle forze umane in genere, ogni grande spirito è tale soltanto alla condizione di avere anche intellettualmente, qualche lato decisamente debole, ossia una capacità in cui valga meno anche delle teste mediocri. Questa sarà la capacità che avrebbe potuto ostacolare la sua capacità predominante: ma sarà sempre difficile definirla con una sola parola, anche in un determinato individuo. Piuttosto la si può esprimere indirettamente: per esempio, il lato debole di Plato-

ne è quello in cui consiste la forza di Aristotile, e viceversa. Il lato debole del Kant è quello in cui Goethe è grande; e viceversa.

XXXIII.

Gli uomini *venerano* volentieri qualche cosa: ma di solito la venerazione va a chi non la merita, essa si ferma davanti alla porta non giusta, finchè giunga la posterità a indicarle il posto giusto. Quando ciò è avvenuto, la venerazione che la grande massa colta tributa al genio, proprio come quella che i credenti tributano ai loro santi degenera facilmente in uno sciocco culto di reliquie. Come migliaia di cristiani adorano le reliquie di un santo, del quale ignorano la vita e gli insegnamenti; come la religione di migliaia di buddisti più che nella fondamentale conoscenza e nel fedele adempimento dell'alta dottrina di Budda consiste nella venerazione del Dalada (dente sacro) o di altre reliquie e perfino del cofano che le racchiude, o della santa scodella o dell'orma pietrificata o del santo albero che Budda ha piantato, così la casa del Petrarca in Arquà, il preteso carcere del Tasso in Ferrara, la casa di Shakespeare in Stratford, compresa la sedia di lui, e la casa di Goethe in Weimar, compresi i mobili, e il vecchio cappello di Kant, e i rispettivi autografi, sono da molti contemplati a bocca aperta, con attenzione e con rispetto, i quali non hanno mai lette le opere di quegli uomini. Essi non possono far altro che guardare a bocca aperta. Ma i più intelligenti hanno in fondo il desiderio di vedere gli oggetti che un grande spirito ebbe spesso davanti agli occhi, perchè prova-

no la strana illusione di evocare, con gli oggetti, anche il soggetto, o che alcunchè del soggetto sia rimasto aderente all'oggetto. Affini a costoro sono quegli altri che con zelo si sforzano di indagare e imparar a conoscere a fondo *la materia delle opere poetiche*, per esempio la leggenda di Faust e la sua letteratura, e poi le reali vicende personali e i casi della vita del poeta; essi somigliano a colui che in teatro vede una bella decorazione e si affretta a recarsi sulla scena per esaminare l'armatura di legno che sopporta quella decorazione. Sufficienti esempi ci danno ora i critici che indagano su Faust e la leggenda di Faust, sulla Federica in Sesenheim, sulla Gretchen della via dell'Aquila bianca e sulla famiglia di Carlotta Werther, ecc. Essi documentano questa verità, che gli uomini non si interessano per la forma, cioè per la trattazione e la rappresentazione, ma per la materia: essi sono materiali. Ma quelli che invece di studiare i *pensieri* di un filosofo, ne imparano la storia della vita, somigliano a coloro che invece di occuparsi del quadro si occupano della cornice, ammirando il gusto dell'intaglio e il pregio della doratura.

E ora basta. Ma c'è ancora una classe che è egualmente orientata verso il materiale e il personale ma va più lontano per questa via e fino alla completa indegnità. Perchè, per il fatto che un grande spirito apre loro i tesori della sua intimità e, con la tensione estrema delle sue forze, ha creato opere che serviranno ad elevare ed illuminare non solo loro stessi ma i posterì fino alla decima o alla ventesima generazione, per il fatto quindi che quel grande spirito ha fatto all'umanità un dono che nessun altro eguaglia, — per questo fatto quei ragazzi si

credono autorizzati a trascinarne la personalità morale davanti al loro tribunale, per guardare se vi possono scoprire qualche macchia, onde mitigare la pena che provano alla vista di un grande spirito. Quindi, per esempio, le dettagliate ricerche sulla vita di Goethe, svolte in innumerevoli libri e giornali, trattano il lato morale di essa, discutono se egli avrebbe dovuto o potuto sposare questa o quella ragazza con la quale da giovane ebbe un amoretto; se, invece di attendere solo e onestamente al servizio del suo signore, non avrebbe dovuto essere un uomo del popolo, un patriotta tedesco, degno di un seggio nella Chiesa di San Paolo, ecc. — Con simile stridente ingratitudine e maligna voluttà di rimpicciolimento, quei non chiamati giudici mostrano di essere tanto canaglie morali quanto canaglie intellettuali, — e con ciò è detto molto.

XXXIV.

Il *talento* lavora per il denaro e per la gloria: invece, non è facile a determinarsi il motivo principale che induce il *genio* ad elaborare le sue opere. Di rado lo spinge il denaro. E nemmeno la gloria: solo i Francesi possono pensare una cosa simile. La gloria è troppo incerta e, osservata da vicino, ha troppo poco valore:

Responsura tuo numquam est par fama labori.

E non è neppure il semplice diletto personale: perchè questo viene quasi soffocato dalla grandezza dello sforzo. E' piuttosto un istinto di specie particolare, in forza del quale l'individuo di

genio viene spinto ad esprimere in opere durevoli ciò che vede e sente, senza avere coscienza di altri motivi. In complesso, ciò avviene per la medesima necessità per la quale l'albero porta i suoi frutti, e dall'esterno non esige altro che un terreno sul quale l'individuo possa prosperare. Osservando più da vicino, è come se in un tale individuo la volontà di vita, come spirito della specie umana, acquistasse coscienza di avere qui raggiunta una maggiore chiarezza dell'intelletto, per un raro caso, e per un breve tratto di tempo, e ora tentasse almeno di acquistare all'intera specie, che è anche la propria essenza di quest'individuo, i risultati o prodotti di quel chiaro vedere e pensare, affinchè la luce che ne esce possa poi irrompere benefica nelle tenebre e nella stoltezza della comune coscienza umana. Di qui dunque nasce quell'istinto che spinge il genio a completare con grande sforzo le sue opere, senza riguardo al compenso, al plauso, o al consenso, anzi, trascurando di occuparsi del proprio bene personale, alacre e solitario; pensando più alla posterità che ai contemporanei, dai quali può soltanto venire traviato; perchè quella è una più grande porzione della specie, e perchè nel decorso del tempo soli contano i pochi capaci di dare un giudizio. Per lo più avviene del genio così, come Goethe fa dire

« Un principe, che apprezzasse il talento,
Un amico che si diletta con me,
Mi son purtroppo mancati.
Nel convento trovai cupi protettori
Così mi sono tormentato assiduamente,
Senza scolari e senza essere conosciuto ».

Fare della sua opera, come di un sacro deposito e del vero frutto della sua esistenza, la proprietà del genere umano, creandola per una posterità meglio giudicante, tale diventa allora il suo scopo, che precede tutti gli altri scopi e per il quale egli porta la corona di spine che un giorno si muterà in una ghirlanda d'alloro. Nel completare e nell'assicurare la sua opera, i suoi sforzi si concentrano così decisamente come quelli dell'insetto nella sua ultima forma, quando si sforza di mettere al sicuro le sue uova e prende cura della covata, alla cui vita non assisterà mai; esso depone le uova là dove, come egli sa sicuramente, troveranno un giorno vita e nutrimento, e muore consolato.

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL CONTRASTO FRA COSA IN SÈ E FENOMENO

I.

Cosa in sè significa ciò che esiste indipendentemente dalla nostra percezione, quindi ciò che propriamente è. Ciò per Democrito era la materia formata: in fondo, era ancora questo in *Locke*: per *Kant* era eguale a *x*; per me, è *volontà*.

Come Democrito prendesse già in questo senso la cosa e quindi egli si trovi al vertice di quella serie di pensatori, dimostra il seguente passo di Sesto Empirico: (adomath., lib. VII, § 135); Sesto Empirico aveva davanti agli occhi le opere stesse di Democrito e per lo più le cita testualmente: « Democritus autem ea quidem tollit, quae apparent sensibus, et ex iis dicit nihil ut vere est apparere, sed solum ex opinione; verum autem esse in iis, quae sunt, atomos et inane ». Io raccomando di leggere l'intero passo, dove più oltre s'incontrano queste parole: « vere quidem nos, quale sit vel non sit unumquodque, nentiquam intelligimus »; ed anche: « vere scire, quale sit unum quodque, in dubio est ». Tutto ciò significa appunto: noi non conosciamo le cose secondo ciò che esse possono essere in sè, ma semplicemente quali appa-

iono; e apre quella serie che, partendo dal più deciso materialismo, ma conducendo all'idealismo, si chiude con me. Una distinzione, sorprendentemente chiara e precisa, tra la cosa in sè ed il fenomeno, e perfino già nel senso di Kant, troviamo in un passo di *Porfirio*, che Stobeo ci ha conservato (Eclog., L. I., c. 43, Fragm. 3). Esso suona così: Τὰ κατηγορούμενα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐνύλου ἁπλῶς ἔστι ταῦτα, τὸ πάντῃ εἶναι διαπεφορῆμενον τὸ μεταβλητὸν εἶναι, ecc. Τοῦ δὲ οὕτως οὗτος καὶ κατ' αὐτὸ ὑφεβτήκοτος αὐτοῦ, τὸ εἶναι αἰεὶ ἐν ἑαυτῷ ἰδρῦμενον, ὡς αὐτῶς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχειν, ecc.

II.

Come del globo terrestre conosciamo solo la superficie, e non la grande, solida massa interna; così empiricamente non conosciamo nulla delle cose e del mondo in generale, se non la loro *apparenza*, cioè la loro superficie. La esatta conoscenza di questa è la *fisica*, presa in senso largo. Ma il fatto che questa superficie presuppone un interno che non è semplicemente un piano ma ha un contenuto cubico, è, con le conclusioni sulla costituzione di quel contenuto, il tema della *metafisica*. Il voler costruire l'essenza in sè delle cose secondo le leggi della semplice apparenza, è un'impresa paragonabile a quella di chi con semplici piani e con le loro leggi volesse costruirne il corpo stereometrico. Ogni filosofia *dogmatica trascendentale* è un tentativo di costruire la *cosa in sè* secondo le leggi del *fenomeno*; questo tentativo ha lo stesso esito di quello che consiste nel voler coprire l'una con l'altra due figure assolutamente dissimili: esso fallisce sempre, per-

chè, in qualunque modo si voltino quelle figure, salterà sempre fuori ora quest'angolo, ora quello.

III.

Poichè ogni essere nella Natura è ad un tempo *fenomeno* e *cosa in sè*, oppure anche *natura naturata* e *natura naturans*; così è capace di una doppia spiegazione, di una *fisica* e di una *metafisica*. La fisica parte sempre dalla *causa*; la metafisica dalla *volontà*; perchè è questa che nella Natura priva di conoscenza si rappresenta come *forza naturale*, e più in alto come *forza vitale*, ma nell'animale e nell'uomo riceve il nome di *volontà*. In senso stretto quindi, in un dato uomo il grado e la tendenza della sua intelligenza e la costituzione morale del suo carattere si potrebbero anche dedurre *fisicamente*, la prima dalla costituzione del suo cervello e del suo sistema nervoso, tenendo conto anche della circolazione del sangue che agisce su quelli; la seconda dalla costituzione e dall'azione complessiva del suo cuore, del sistema vasale, del sangue, dei polmoni, del fegato, della milza, dei reni, degli intestini, degli organi genitali, ecc; ma certamente per far questo si richiederebbe una conoscenza molto più esatta delle leggi che regolano il rapporto del fisico col morale, più esatta di quella che possedevano *Bichat* e *Cabanis* stessi. Poi, l'una e l'altra si potrebbero ricondurre ancora alle cause fisiche più lontane, ossia alla costituzione dei genitori; i quali poterono soltanto fornire il germe di un essere eguale a loro, non migliore o superiore. Invece, in senso *metafisico* il medesimo uomo dovrebbe venire spiegato come la *apparenza* della sua

propria volontà, completamente libera e originaria, la quale si creò l'intelletto a lei appropriato; quindi tutte le sue azioni, per quanto derivino necessariamente dal suo carattere, in conflitto coi motivi dati, e questo carattere alla sua volta si presenti come il risultato della corporizzazione della volontà, sono completamente commisurate a lui. Ma metafisicamente la distinzione fra lui e i suoi genitori non è nemmeno assoluta.

IV.

Ogni *comprendere* è un atto del *rappresentare*, quindi resta essenzialmente nel campo della *rappresentazione*; ma poichè questa fornisce soltanto *fenomeni*, la comprensione è limitata al fenomeno. Dove comincia la *cosa in sè*, finisce il *fenomeno*, quindi anche la rappresentazione, e con questa la comprensione. Al posto di questa subentra qui l'*Essere* stesso, il quale acquista coscienza di sè come *volontà*. Se questo diventar cosciente di sè fosse diretto, noi avremmo una completamente adeguata conoscenza della cosa in sè. Ma perchè ha come intermediario il fatto che la volontà si crea il corpo organico e, mediante una parte di questo, si crea un intelletto, e poi, appunto per mezzo di questo, si ritrova e si riconosce come volontà nella coscienza di sè; così questa conoscenza della cosa in sè è condizionata in primo luogo dalla separazione, già in essa contenuta, fra un conoscente ed un conosciuto, e in secondo luogo dalla forma del *tempo* che è inseparabile dalla cerebrale coscienza di sè, quindi non è completamente esauriente ed adeguata. (Confronta il cap. 18 nel 2° volume della mia opera principale).

A ciò si connette la verità esposta nel mio scritto « Sulla volontà della Natura », nella rubrica « Astronomia fisica » (pag. 86), che, quanto più è chiara la comprensione di un avvenimento o di un rapporto, tanto più questo si trova nella semplice apparenza e non riguarda la cosa in sè.

V.

Se noi osserviamo e consideriamo una qualsiasi creatura naturale, per esempio un animale, nella sua esistenza, nella sua vita e nel suo agire; nonostante tutto ciò che ci insegnano su di essa la zoologia e la zootomia, quella creatura sta davanti a noi come un insondabile mistero. Ma deve dunque la Natura, per semplice ostinazione, restare eternamente muta di fronte alla nostra domanda? Non è essa, come ogni cosa grande, aperta, comunicativa e persino ingenua? Può quindi la sua risposta mancare per altro motivo che non questo, che la domanda fu sbagliata, fu storta, partì da false premesse o nascondeva una contraddizione? Perchè, si può pensare che ci sia una connessione di cause e di effetti là, dove essa deve restare in eterno e sostanzialmente nascosta? Certamente, tutto ciò non può essere. L'inesplicabile deriva dal fatto che noi cerchiamo cause ed effetti in un campo al quale questa forma è estranea, e quindi seguiamo per un falso sentiero la catena delle cause e degli effetti. Cioè, noi cerchiamo di raggiungere l'intima essenza della Natura, che da ogni fenomeno ci viene incontro, seguendo il filo conduttore del principio di ragion sufficiente; mentre questo è la semplice forma con cui il nostro intelletto afferra il fenomeno, ossia la superficie delle co-

se; mentre noi vogliamo con esso superare il fenomeno. Entro il fenomeno, quel principio è valido e sufficiente. Ivi, per esempio, l'esistenza di un animale dato si può spiegare col fatto che fu generato. In fondo, la generazione non è più misteriosa che la conseguenza di ogni altro effetto, anche del minimo, dalla sua causa; in quanto che anche in tale conseguenza la spiegazione finisce per urtare nell'incomprensibile. Non muta nulla di essenziale il fatto che, nella generazione, ci manchi un paio di più di anelli della catena causale; perchè anche se li possedessimo ci troveremmo di fronte all'incomprensibile. Tutto ciò perchè il fenomeno resta fenomeno e non diventa cosa in sè.

L'intima essenza delle cose è estranea al principio di ragion sufficiente. E' la cosa in sè, e questa è pura *volontà*. La volontà è perchè vuole, e vuole perchè è. Essa è in ogni cosa semplicemente il reale.

VI.

Il carattere fondamentale di tutte le cose è la transitorietà; nella Natura noi vediamo tutto, dal metallo fino all'organismo, logorarsi e consumarsi, in parte con la sua stessa esistenza, in parte mediante il conflitto con altre cose. Come potrebbe, dato ciò, la Natura sostenere, senza stancarsi, la conservazione delle forme e il rinnovamento degli individui, l'innumerabile ripetizione del processo vitale, sostenere tutto ciò per un tempo infinito, se il nocciolo suo proprio non fosse senza tempo e quindi completamente inconsumabile, una cosa in sè, di genere del tutto diverso dalle sue apparenze, un elemento metafisico, completamente eterogeneo

ad ogni elemento fisico? Questo elemento metafisico è la *volontà* in noi e in ogni cosa.

VII.

Ci lamentiamo dell'oscurità in cui viviamo, senza comprendere la connessione dell'esistenza nel Tutto, e soprattutto quella del nostro proprio « io » col Tutto; cosicchè non solo la nostra vita è breve, ma la nostra conoscenza è completamente limitata a quella; ma poichè noi non possiamo nè vedere indietro, prima della nostra nascita nè vedere di là dalla morte, ne segue che la nostra coscienza è quasi un lampo che per un momento rischiarava la notte; veramente sembra che un demone ci abbia astutamente vietato ogni ulteriore sapere, per pascersi del nostro imbarazzo.

Ma questa lamentela non è propriamente giustificata: perchè deriva da una illusione, introdotta dalla falsa opinione fondamentale che il complesso delle cose sia uscito da un *intelletto*, quindi sia esistito come semplice *rappresentazione*, prima di divenire realmente; e che quindi questo complesso, come è derivato dalla conoscenza, così debba essere completamente accessibile alla conoscenza, scrutabile a fondo da essa.

Ma, in realtà, piuttosto le cose potrebbero andare così, che tutto ciò che ci lamentiamo di non sapere non sia saputo da nessuno, anzi sia in sè stesso non conoscibile, cioè non rappresentabile. Perchè la *rappresentazione*, nel cui campo si trova ogni conoscenza ed alla quale quindi si riferisce ogni sapere, è solo il lato esterno dell'esistenza, una cosa secondaria, aggiunta, cioè una cosa che non

era necessaria alla conservazione delle cose in generale, del complesso del mondo, ma era solo necessaria alla conservazione delle singole creature animali. Quindi, l'esistenza delle cose in generale e nel complesso entra nella conoscenza soltanto *per accidens*, e quindi in modo molto limitato; essa forma solo lo sfondo del quadro nella coscienza animale, dove gli oggetti della volontà sono l'essenziale e occupano il primo posto. Ma, è vero, mediante questo « *accidens* », il mondo intiero nasce nello spazio e nel tempo, il mondo come rappresentazione, che fuori della conoscenza non ha affatto una simile esistenza; mentre la sua intima essenza, ciò che esiste in sè, è completamente indipendente da una simile esistenza. Poichè ora, come si disse, la conoscenza esiste soltanto per aiutare la conservazione di ciascun individuo animale, anche tutta la sua costituzione, tutte le sue forme, come tempo, spazio, ecc., sono unicamente dirette agli scopi di tale conservazione; questi scopi esigono semplicemente la conoscenza di rapporti fra singoli fenomeni, non esigono invece affatto quella dell'essenza delle cose e del complesso dell'Universo.

Kant ha dimostrato che i problemi della metafisica, che più o meno inquietano ogni uomo, non sono suscettibili di una soluzione diretta, e in generale di nessuna soluzione soddisfacente. In ultima analisi il motivo di ciò è questo, che quei problemi hanno origine nelle forme del nostro intelletto, tempo, spazio e causalità, mentre questo intelletto ha soltanto la destinazione di presentare i suoi motivi alla volontà individuale, ossia di mostrarle gli oggetti del suo volere e i mezzi e le vie per impadro-

nirsi di questi. Ma se l'intelletto viene abusivamente diretto verso l'essenza in sè delle cose, verso il complesso e la connessione dell'Universo, le suddette forme, ad esso inerenti, dello spazio, del tempo e della causalità di tutte le cose possibili gli creano i problemi metafisici, come per esempio i problemi dell'origine e dello scopo, del principio e della fine del mondo e del suo proprio « io », dell'annientamento dell'« io » per opera della morte, o della sua durata oltre la morte, della libertà del volere, ecc.

Ma se col pensiero ci immaginiamo sopprese quelle forme, mentre però sussista una coscienza delle cose, quei problemi non saranno risolti ma spariranno totalmente, e la loro enunciazione non avrà più nessun senso. Poichè essi derivano interamente da quelle forme, con le quali non si mira affatto a comprendere il mondo e l'esistenza, ma semplicemente a comprendere i nostri scopi personali.

Questa intiera trattazione ci offre una spiegazione ed una motivazione *oggettiva* della dottrina Kantiana, dal suo autore motivata unicamente dal lato *soggettivo*, secondo la quale le forme dell'intelletto servono soltanto ad un uso immanente, non ad un uso trascendente. In luogo di ciò si potrebbe anche dire: l'intelletto è fisico, non metafisico, cioè, come è sorto dalla volontà, in quanto appartiene alla oggettivazione di questa, così esiste anche unicamente in servizio della volontà; ma la volontà riguarda unicamente le cose che sono *nella* Natura, non alcunchè trovantesi oltre la Natura. Ogni animale (come io ho spiegato e documentato nella « Volontà nella Natura ») ha manifestamente il suo intelletto al solo scopo di poter trovare e

acquistare il suo nutrimento; e la misura dell'intelletto è determinata in conformità con questo scopo. Non altrimenti avviene con gli uomini; ma la maggior difficoltà della conservazione dell'uomo e l'infinita aumentabilità dei suoi bisogni resero in lui necessaria una misura d'intelletto assai maggiore. Soltanto quando, in grazia di una anomalìa, questa misura viene sorpassata, si presenta un'*ecce-
denza completamente libera da servizio*, che, se è considerevole, viene chiamata *genio*. Ma un intelletto di questo genere è anzitutto puramente *oggettivo*; ma può accadere che esso, in certo grado, diventi anche metafisico, o almeno si sforzi di essere tale. Perchè appunto in conseguenza della sua obiettività, ora la Natura stessa, il complesso delle cose, diventa suo oggetto e suo problema. In lui primamente la Natura comincia a percepire sè stessa esattamente come cosa che è e tuttavia potrebbe anche *non essere*, o essere *altrimenti*; mentre nel comune intelletto, semplicemente normale, la Natura non percepisce chiaramente sè stessa; — come il mugnaio non ode il rumore del suo mulino, o il profumiere non sente gli odori della sua bottega. Sembra all'intelletto che la Natura si comprenda da sè; esso è preso, prigioniero in lei. Solo in certi chiari momenti la scorgerà chiaramente, e quasi con terrore; ma smetterà ben presto. Si può quindi facilmente prevedere che cosa possano fornire in filosofia simili teste normali, anche se si uniscono a mucchi: mentre, se l'intelletto fosse originariamente e per sua destinazione metafisico essi potrebbero favorire, specialmente unendo tutte le loro forze, l'incremento della filosofia, come di ogni altra scienza.

ALCUNE PAROLE SUL PANTEISMO

I.

La controversia che al tempo nostro si svolge tra professori di filosofia fra teismo e panteismo, postrebbe essere rappresentata allegoricamente e drammaticamente con un dialogo, che si svolgesse nella platea di un teatro a Milano, durante lo spettacolo. Uno dei collocutori, convinto di trovarsi nel grande e famoso teatro dei burattini, *Gerolamo*, ammira l'arte con cui il direttore ha fabbricate le marionette e dirige lo spettacolo. L'altro invece dice: non è affatto così! ci troviamo nel Teatro della Scala, il direttore e i suoi compagni recitano in persona, e si trovano realmente dentro i personaggi che vediamo là davanti a noi; anche il poeta stesso recita con loro.

Ma è divertente a vedersi come i professori di filosofia facciano l'occhiolino al panteismo, come ad un frutto proibito, e non abbiano il coraggio di afferrarlo. Ho già descritto il loro contegno a questo proposito nella mia dissertazione sulla filosofia universitaria; e colà ricordammo il tessitore Bottom nel « Sogno della notte di san Giovanni ». Ah, è pure un amaro pezzo di pane, il pane che procura l'insegnamento universitario della filosofia! Si deve danzare secondo il piffero del ministro, e quando si è fatto ciò leggiadramente, si può anche venir aggrediti da quei selvaggi antropofaghi che sono i

veri filosofi; i quali sono in grado di mettersi in tasca un uomo e portarselo via, per poi, all'occasione, tirarlo fuori come un pulcinella tascabile, per rallegrare la gente durante le loro esposizioni.

II.

Contro il Panteismo io essenzialmente ho soltanto questa obiezione, che esso non dice nulla. Chiamare Dio l'Universo non significa spiegarlo, ma soltanto arricchire la lingua di un superfluo sinonimo della parola Universo. Che voi diciate « l'Universo è Dio » oppure « l'Universo è l'Universo », è la stessa cosa. A dir vero se si parte da Dio come se esso fosse la cosa data e da spiegarsi, e quindi si dice: « Dio è l'Universo », — si ha quì in certo modo una spiegazione, in quanto si riconduce l'ignoto al più noto; ma è soltanto una spiegazione verbale. Ma se si parte dal vero dato, cioè dall'Universo, e si dice « l'Universo è Dio », è chiaro che con ciò non si dice nulla, ma almeno l'ignoto è spiegato col più ignoto.

Appunto perciò il panteismo presuppone il teismo, come suo predecessore: perchè solo in quanto si parte da un Dio, ossia lo si è fissato in anticipazione e ci si è famigliarizzati con lui, si può finire con identificarlo con l'Universo, ma propriamente per eliminarlo in modo decoroso. Cioè non si è disinvoltamente partiti dall'Universo, come dalla cosa da spiegare, ma da Dio come da cosa data; ma poichè ben presto con Dio non si è più saputo cavarsela, l'Universo dovette prendere il posto di lui. Questa è l'origine del panteismo. Perchè a nessuno verrà in mente *a priori* e serenamente di considerare

l'Universo come un Dio. Avrebbe dovuto evidentemente essere un Dio mal consigliato quello che non sa procurarsi divertimento migliore che quello di aggirarsi per un mondo quale il nostro, per un mondo così famelico, per ivi, in forma di innumerevoli milioni di creature viventi ma doloranti e tormentate, le quali tutte insieme vi restano breve tempo soltanto per divorarsi fra loro, per soffrire miserie dolori e morte senza misura e senza scopo, per esempio in forma di 6 milioni di schiavi negri, ricevere in media ogni giorno sul corpo nudo 60 milioni di colpi di staffile, e in forma di 3 milioni di tessitori europei vegetare tristemente, nella fame e tra le pene, in cupi stanzoni o in desolate aule di opifici, ecc. ecc. Che razza di passatempo per un Dio!, il quale, come tale, dovrebbe essere abituato a tutt'altre cose.

Quindi il preteso grande progresso dal teismo al panteismo, se lo si considera seriamente e non semplicemente, come si è sopra accennato, quale una reazione mascherata, è un passaggio dall'indimostrato e dal difficilmente pensabile all'assurdo. Poichè, per quanto possa essere oscuro, vago e confuso il concetto che si associa alla parola Dio, tuttavia due predicati sono inseparabili da esso: la suprema potenza e la suprema sapienza. E' quindi un pensiero assurdo quello, che un Essere fornito di tali predicati abbia messo sè medesimo nella situazione sopra descritta; poichè la nostra situazione nel mondo è evidentemente tale, che in essa non si metterà mai un Essere intelligente, e tanto meno un Essere onnisciente. Il teismo invece è semplicemente non dimostrato, e se anche è difficile da pensare che l'infinito Universo sia opera di un Essere

personale e quindi individuale, quali noi conosciamo unicamente dalla Natura animale, tuttavia ciò non è completamente assurdo. Perchè si può sempre pensare che un Essere onnipotente e inoltre onnisciente crei un mondo tribolato, anche se non ne conosciamo il perchè; quindi, anche se a quell'Essere si attribuisce pure la qualità della bontà suprema, l'inscrutabilità della sua decisione diventa la scappatoia per la quale una simile dottrina sfugge pur sempre al rimprovero di assurdità. Ma se si accetta il panteismo, il Dio creatore stesso è l'eternamente tribolato, e, soltanto su questa piccola Terra muore una volta ogni minuto secondo, e ciò per volontà sua: questo è assurdo. Sarebbe molto più giusto identificare il mondo col diavolo: questo propriamente ha fatto il venerabile compilatore della « Teologia tedesca », dicendo a pagina 93 della sua opera immortale: (secondo il testo ristabilito, Stoccarda, 1851): « Quindi lo spirito maligno e la Natura sono una cosa sola, e dove la Natura non è vinta, anche lo spirito maligno non è vinto ».

Evidentemente, i panteisti danno il nome di *Dio* al *Sansara*. Viceversa, i mistici danno lo stesso nome al *Nirvana*. Ma di questo narrano più di quanto possono sapere, cosa che non fanno i *buddisti*, quindi il loro Nirvana è appunto un Nulla relativo. *Re intellecta, in verbis simus faciles*. La parola « Dio » usano nel suo senso proprio ed esatto la Sinagoga, la Chiesa e l'Islam.

L'espressione, che oggi si ode spesso, « L'Universo è fine a sè stesso », lascia indeciso se lo si spieghi col panteismo o col semplice fatalismo, in ogni caso però ne permette soltanto un significato fisico, non uno morale, poichè, quando si ammette

quest'ultimo, il mondo si presenta sempre solo come *mezzo* per uno scopo superiore. Ma appunto l'idea che il mondo abbia solo un significato fisico e non uno morale è il più funesto errore che sia nato dalla massima perversità dello spirito.

INDICE

1. — La filosofia e il suo metodo . pag. 7
2. — Logica e Dialettica . . . » 32
3. — Pensieri sull'intelletto in generale e in ogni rapporto . . » 49
4. — Alcune considerazioni sul contrasto fra *cosa in sè* e *fenomeno* » 128
5. — Alcune parole sul Panteismo . » 138



A. SCHOPENHAUER

PROBLEMI DI METAFISICA